مفهوم السياسي

كارل شـميت (١٨٨٨ - ١٩٨٥): فقيـه قانـوني ودسـتوري ومنظّـر سـياسيّ ألمـاني شـهيرٌ ومثيرٌ للجـدل. كان مـع مارتن هيدغر ألمع نجوم الأوسـاط الثقافية والأكاديميـة في عهد جمهورية فايمر الليبرالية وأكثر نقادها عمقًا. وفي هذه السـنوات أصدر شـميت أشـهر أعماله وأمضاها أثرًا، مثل **اللاهـوت السـياسيّ** (١٩٢٢) و**أزمة البرلمانـات** (١٩٢٣) وعمله الكلاسـيكي **مفهوم السـياسيّ** (١٩٢٧). بعد تردد قصير الأمد، اندفع شـميت إلى تأييد النظام النازي في ألمانيا وأصبح عضوًا في الحـزب النازي، كما أنه تقلّد فيه عدة مناصب رسـمية حتى أُعفي منهـا عام ١٩٣٦. دخل المعتقل الأمريكـي في أعقاب الحرب العالمية الثانية ليخرج منه دون توجيه اتهامات له. حُرِم من التدريس الجامعي واتخذ من مدينة بلِتنبرغ مسـقط رأسـه منفًى اختياريًا له.

سـومر المير محمود (١٩٨١): باحثٌ ومترجم سـوري مقيم في ألمانيا، حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة والدراسات العربية.

كارل شميت

مفهوم السياسي

نصُّ عام ١٩٣٢، مع مقدِّمة وثلاثة ملاحق

نقله إلى العربية

سومر المير محمود



مفهوم السياسيّ؛ نصُّ عام ١٩٣٢، مع مقدّمة وثلاثة ملاحق

كارل شميت

هذه هي الترجمة العربية الشرعية الكاملة لكتاب:

Der Begriff des Politischen

Text vom 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien

by: **Carl Schmitt**

نُشر هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٣٢

مفهوم السياسيّ

تأليف: كارل شميت

نقله إلى العربية: سومر المير محمود

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٧/١٥١٩٢

الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6459-27-4

الطبعة العربية الأولى: المحرم ١٤٣٩ هـ - أكتوبر ٢٠١٧م

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

العنكبوت، ٦٩

المحتويات

إهداء الترجمة

إلى أخي مصطفى..

مقدمة الترجمة

«.. ومهما يكن من أمر، فإنه حالما تعلّق الأمر بالسياسيّ، أقول لكم، لقد أطلق شميت تحذيراته عام ١٩٣٢. كان همّه أن يقصي الشيوعيين والنازيين عن الحكم وأن يُرسي نظامًا رئاسيًا وفق المادة ٤٨ من دستور فايمر لمدة أربع سنوات حتى زوال هذه القوى الراديكالية الساعية لتدمير الجمهورية، أو على الأقل زوال خطرها. هل تدرون؟ لو خُيِّرت بين الديمقراطية وحكومة أخرى وفق المادة ٤٨ قادرة على منع النازيين، لما تردَّدت للحظة [...] وشتّان بين أن يكون المرء لاهوتيًا، أو فيلسوفًا، أو قانونيًا. كلٌّ يؤوِّل العالم على طريقته. هكذا يتوجب على عالم القانون أن يضفي الشرعية على العالم كما هو [...] أما اللاهوتي والفيلسوف فلا يرى أن تطبيق القانون من واجبه، بل تأويله. لقد كان شغل شميت الشاغل ألّا تعمّ الفوضى وأن تبقى الدولة، وذلك بقطع النظر عن الثمن. وليس بمقدور اللاهوتيين والفلاسفة فهم ذلك. غير أنه بالنسبة للقانوني يصح التالي: طالما ثمة شكل قانوني واحد متوفر فيجب الأخذ به، أيًا كانت دقّته، وإلا سادت الفوضى. هذا ما سيسميه شميت لاحقًا «الكاتِخون»: المانع، أي القوة التي تمنع الفوضى المندفعة من الأسفل.»

يعقوب تاوبس- Jacob Taubes

سوسيولوجي أديان يهودي

أطلقت وفاة كارل شميت في ٧ نيسان/ إبريل ١٩٨٥، عن عمر ٩٧ عامًا، موجة جديدة من الجدل والسجال في الأوساط الفكرية والأكاديمية الألمانية حول طريقة النظر والتقييم والتعامل مع جيل من الفلاسفة والمفكرين الألمان

تـورّط بدرجـات متفاوتـة في تأييـد الحكـم النـازي لألمانيـا بـين عامـي ١٩٣٣ و١٩٤٥. كَشْـفُ التاريـخ النـازي، وفي مقدَّمِـه المحرقـة، والتطهُّر منـه لم يتوقفا عن أن يكونا شـاغلَيْن أساسيين لسياسـات الدولة والمجتمع الألماني بعد الحرب العالميـة الثانية، غير أنـه سرعان ما كان هـذا التوجُّه يفقد بداهتَـه ويواجه تحدي أسـئلة أكثر تركيبًا كلما تعلَّق الأمر بمفكر ثاقب النظـر متعدّد الوجود بعيد الأثر ككارل شـميت. وقد سبق للفلاسفة ولمؤرخي الفلسـفة في الغرب عمومًا، وفي ألمانيـا على نحو خـاص، أن واجهـوا أزمة مماثلة، إن لم تكن أشـد عـسرًا، تتصل بالإرث الفلسـفي لهيدغر الذي كان قد رحل قبل شـميت بتسـع سـنوات.

أسـماء ألمانية كبيرة في الفلسفة والعلوم السياسية انتهزت مناسبة موت شميت في نهاية عقده العاشر من أجل إشـهارٍ أوسـع لسؤال - لم يخمد يومًا - عن القيمة الفلسـفية والعلميـة لعمله الفكري الـذي أنجزه على مدى ٦٩ عامًـا من الكتابة والنـشر، مبرزين منـه مؤلفاته في حقبتي جمهورية فايمـر والرايخ الثالث النازي. إلى جانـب رَفْـضِ شـميت لمجمل الحـدس التنويـري الجديـد بالعـالم ومعاداته لرؤيتـه السياسـية المسـماة بالليبراليـة، فـإن انتسـابه إلى الحـزب النـازي ودعمه للنازيـين، فضـلًا عن تسـويغه النظـري والفلسـفي للـ«فوهـرر»، كل ذلك كان كفيـلًا بدفع كبـار الباحثين في النظرية السياسـية في ألمانيا الاتحاديـة، مثل دولف شـتيرنبرغر (Dolf Sternberger) وكورت زونتهايمـر (Kurt Sontheimer)[1]، إلى نـزع القيمة عنه كُلّيًّا وإنكار أي مغـزى نظري جدّي لأعماله. في المقابل صدر في أعقـاب ذلك مجلـد ضخم جُمعت فيه مجموعة من المقالات لمفكرين سياسـيين يُحسـب جلُّهـم على تقاليد الفكـر المحافظ سـعيًا منهم لإضفاء قدر مـن التوازن

(١) انظـر مقال شـتيرنبرغر بعنوان «أخطاء كارل شـميت» في صحيفـة (FAZ) في عددها الصادر في ١/ ٦/ ١٩٨٥، وكذلـك مقال زونتهايمر بعنوان «السـلطة أقرب من الـشرع» في صحيفة (Die Zeit) في عددها الصـادر في ١٩/ ٤/ ١٩٨٥.

على صورة شـميت وإعادة الاعتبـار للجانب الثمين من فكره قـدرَ الإمكان[٢].
وذهب بيرنهـارد فيلمس (Bernhard Willms)، أشـد مؤلفي المجلـد يمينيةً، في مقالـه «كارل شـميت: أحدث كلاسـيكيي الفكـر السـياسيّ؟»[٣] إلى الزعم بأن شـميت ليس فيلسـوفًا سياسيًّا من الطراز الرفيع فحسـب، بل إن سائر الشروط التي تؤهله لأن يكون واحدًا من كلاسـيكيي الفلسـفة السياسـية الكبار متحقِّقة في سـيرة حياته ومضمون أعماله.

عاش كارل شـميت حياة مديدة ناهزت قرنًا من الزمان، قرنًا كاد ألَّا يضاهيه فيما احتشـد فيه من أحـداث كونية قرنٌ آخر. فمن الحـرب العالمية الأولى وانهيار الصيغة الدولتيّة الأوروبية الكلاسـيكية، معاهدة فرساي ومنظمة عصبة الأمم، ومـن ثمَّ الحرب العالميـة الثانية إلى نظام الحرب البـاردة والتهديد النووي. أما في الداخـل الألمـاني فإن بلد شـميت - الذي لم يُقِمْ في سـواه - ما بـرح أن يكون في بـؤرة الحدث الكوني، سـواء كفاعل أسـاسي ومُقـرر كما كان حالـه إبان الحربين العالميتـين، أو كمفعول به وسـاحة لقـرار الغير كما كان بين الحربـين، وعلى نحو أشـد بعد الحرب العالمية الثانية. داخليًا عايش شـميت توالي أربع حقب شـديدة التباين في مضامينها وصيغها السياسية، وهي: الرايخ القيصري (أو الثاني) حتى عـام ١٩١٨، جمهورية فايمر حتى عام ١٩٣٣، الرايخ الثالث حتى عام ١٩٤٥، وأخيرًا ألمانيا المقسّـمة إلى جمهورية ألمانيا الاتحاديـة وجمهورية ألمانيا الديمقراطية، اللتـين لم يطـل به العمر حتى يشـهد إعـادة توحيدهمـا. وعلى المسـتويين العالمي والألمـاني كان شـميت منغمسًـا في محاولة فهـم هذه المسـيرة المرعبة ومهجوسًـا بالتأثـير فيها، حتى ليسـوغ لنا القول باسـتحالة فهم مراميـه دون إلمام بتعقيدات ذلـك الظـرف التاريخـي، إلمام قـد لا يحصّلـه المرء لدى شـاهد آخر عـلى العصر

(2) (Quaritsch, 1988).

(٣) (المصدر نفسه، ص ٥٧٧-٥٩٩).

بالكيفيـة الثاقبة ذاتها التي حفلت بها تشـخيصات شـميت نفسـه. يرى فيلمس في فكر شـميت انعكاسًـا واسـتجابة لتحديات عصره، تمثّلًا لـ«مخاض» تاريخي متعثـر، حالـه حـال كل كلاسـيكيي الفكر السـياسيّ، مـن أفلاطون الـذي كان يواكـب «مخـاض» الدولة-المدينـة، وميكيافيـلّي الهـارع إلى إنقاذ وطنـه إيطاليا، وهوبـز الباحـث عـن صيغة نجـاة مـن الحـرب الأهليـة الإنكليزيـة، إلى هيغل المنشـغل بإيجـاد صيغة تسـتوعب مفرزات زلـزال الثورة الفرنسـية.

مسـتدلًا بالعنـوان الـذي اختـاره شـميت لمجلـد ضخم جمع فيه جمهـرة من مقالاتـه التي نشرها بـين عامي ١٩٢٣ - ١٩٣٩: «**مواقـف ومفاهيم في الصراع مـع فرسـاي - فايمر - جنيـف**»[٤]، يُلقي فيلمـس الضوء عـلى التحديات التي صال شـميت وجال في مجابهتها، «ففرساي ترمز لخسـارة الحرب العالمية الأولى، للهزيمة ومعاهدة السـلام وللابتزاز وتحميل المسـؤولية كاملـة لألمانيا، وكذلك لانهيار الرايـخ الثاني واحتلال مقاطعة الراين ولإعادة النظر في المعاهدة الجائرة. وفايمـر ترمز إلى نظرية ونقدٍ دسـتوريين راهنَيْن وجذريين، وإلى انفلات شـعب مهـزوم كان يمكن له أن يتمالك نفسـه لو أنه اعتنى بمشـكلات جذرية من قبيل السـيادة و(مفهوم السـياسيّ) و(الالتزام بالدولة) على الأقل بقدر ما أسـلم نفسه للانفلات. أما (جنيف) فتشـير إلى انفلات القانون الدولي، وإلى أَخْلَقة السياسـة الدوليـة - وهي بلا شـك مـن أكثر ظواهر القـرن العشرين تحديًـا»[٥]. ويضيف فيلمـس إلى هذه الأمكنة مكانين أخريـن؛ برلين وما ترمز إليه من حركة مواجهة ودولـة كليّة والنازيـة، وكذلك إلى هزيمة عـام ١٩٤٥، وبلِتنبرغ، مسـقط رأس شـميت، التي عـاد إليها واعتزل فيها الفضاء العام، إثر حرمانه من حق النشـاط الأكاديمـي، وخروجـه مـن الاعتقـال الأمريكـي ومـن ثـمَّ براءتـه في محاكمات

(4) (Schmitt, 1988).

(5) (Quaritsch, 1988, S. 591-592).

نورنبرغ. ففي هذه القرية انزاح إطار الفكر الشميتي عن ألمانيا الاتحادية التي بدت له الحياة السياسية فيها مملةً ممتنعة على الإبداع، ليركز جهوده على أسئلة تاريخية تتعلق بالقانون وصلته بالسياسة والمكان، أو على مسألة السياسيّ في أعقاب انهيار ظاهرة الدولة الكلاسيكية وظهور نمط المقاتل الشعبي «البارتيزان»، وكذلك على تأهيل اللاهوت المسيحي لجعله لاهوت تاريخٍ بديل عن فلسفة التاريخ التنويرية.

ولعل ما هو أهم من هذا وذاك في مسألة كلاسيكية شميت هو أنه أدرج مواقفه المتعينة إزاء قضايا وطنه ألمانيا، في سياق نظري عام وفي إطار من المفاهيم الميتافيزيقية-اللاهوتية التي تزعم لنفسها صلاحية مطلقة؛ ولنا في كتابه الذي بين أيدينا أفضل مثال يُجلي كيف حاول شميت اشتقاق انحيازه للدولة صاحبة السيادة، ورفضه لمحاولات تفكيكها على يد الليبرالية، من إجاباته على أسئلة من قبيل: ما السياسيّ؟ وما القانون؟ وكذلك السؤال الأعمق: ما الإنسان؟ وقد كان هذا أيضًا دأب كلاسيكيي الفلسفة السياسية، أي طرحُ رؤية نظرية تتجاوز شرطهم الزماني والمكاني لتخاطب قارئهم في كل زمان ومكان، من دون أن تقنعه بالضرورة. بهذا المعنى يجوز القول إن منزلة شميت الكلاسيكية لم تكتمل سوى بتأسيسه الفلسفي المجرد لانحيازاته السياسية، وهو ما يُكسب أطروحاته وفرضياته قيمةً كونية تفرض ذاتها على كل اشتغال بظاهرة السياسيّ.

وبمعزل عن هذه المرافعة عن كلاسيكية شميت في الفلسفة السياسية، فإن السنوات التي أعقبت وفاته أخذت على عاتقها تأكيد الاعتراف بمنزلته المرجعية، سواء عبر سيل الإصدارات المهتمة به علنًا في الوسط الأكاديمي

العالمي[٦]، والألماني خاصة بعد عقود من تجنب النقاش المباشر لنظريته، أو عبر استلهام تيارات بعد حداثية - بعد ماركسية - بعد ليبرالية لمفهومه الشهير عن السياسيّ، وهو ما نُلفيه بجلاء كامل لدى كل من شانتال موف (Chantal Mouffe) وجورجو أغامبن (Giorgio Agamben) وآخرين. لقد كان موته بمثابة تحرّر لإرثه الفكري من عار مواقفه المنافحة عن النازية والمعادية لليهود، وكذلك بمثابة كسر استحواذ الدوائر اليمينية المحافظة على بضاعته الثمينة، استحواذٌ كان شميت نفسه مساهمًا به جراء طبيعة علاقاته التي رعاها بعد الحرب العالمية الثانية. في عام ٢٠٠٥ اعتبر هيرفريد مونكلر (Herfried Münkler)، أحد كبار أساتذة العلوم السياسية في ألمانيا، أن ارتقاء شميت إلى مرتبة الكلاسيكيين «أضحى أمرًا مفروغًا منه»[٧]، بينما كان راينهاد ميرنغ (Reinhard Mehring)، قبل ذلك بثلاث سنوات، قد أشرف على إصدار مجلد يجمع شروحًا لكُتيِّب **مفهوم السياسيّ**[٨]، ضمن سلسلة «كلاسيكيون» الشهيرة المختصة بالإضاءة والتعليق على أمهات الكتب الفلسفية مثل **الجمهورية** لأفلاطون و**السياسة** لأرسطو و**مدينة الله** للقديس أوغسطين و**الأمير** لميكيافيلّي و**العقد الاجتماعي** لروسو و**مبادئ فلسفة الحق** لهيغل.

***

يتضحّ من ذلك أن هذا المؤلَّف الذي نضع اليوم ترجمته العربية بين يدي القارئ العربي يمكن عدّه عمل شميت الرئيس والمرجعي، على الرغم من أن متن هذا

---

(٦) فيما يخص تجنّب فلاسفة كبار، مثل هانتغتون وآرون وروِلز، ذكر شميت، رغم تأثرهم العميق به انظر: (الحداد، ٢٠١٣، ص ٨٧٧-٨٨٩).

(٧) انظر مقال مونكلر بعنوان «المعرفة تنمو على الهوامش» في صحيفة (Die Welt) في عددها الصادر في ٧/ ٤/ ٢٠٠٥.

(8) (Mehring, 2003).

النصّ الذي نشـأ في صيغة محاضرة لا يتجاوز ٥٨ صفحة. والسبب في ذلك يشي به سـلفًا عنوانه: مفهوم السـياسيّ؛ إذ إنـه النصُّ الوحيد الذي أنجز فيه شـميت معالجة نظرية بحتة لماهية الظاهرة السياسـية - ومعها ظاهرة سيادة الدولة - في حيـاة البشر وتأصلها في ظاهرة العداء والحـرب، فضلًا عن أطروحاته الأخرى إزاء خصوصية حقل السـياسيّ وعلاقتـه بحقول الحياة الإنسـانية الأخرى. إنها عمومًـا تلـك المحـاور التي يرتكـز عليها مجمل عمل شـميت الفكـري، كما أنها تمثـل تلك النواة النظريـة التي أمكنها أن تخاطب التفلسـف السـياسيّ عامةً وأن تتخصّـب في أُطُـر نظريـة مختلفة عن إطار شـميت بحيـث لا يلزم عنها مـا عُهِدَ عنه مـن انحيازات فاشـية وتوتاليتارية. وعـلى قِصره - وهو سـمة عامة لغالب أعمال شـميت وأهمها - فإن هذا الكتيّـب يعجّ بالأطروحات المكثفة والمتجاسرة عـلى تقاليد الفكر السـياسيّ الغربي الراسـخة، فضلًا عن حشـد من الإشـارات إلى محاججات كان شـميت قد أنجزها في مؤلفات سـابقة أو سـينجزها في أعمال لاحقـة. وبطبيعـة الحال، فـإن لنا أن نقرأ هـذا النصَّ من حيث هو نصٌّ مسـتقل مكتفٍ بنفسـه، فنأخذه على ما يصرّح به مبـاشرة، لنقبله أو نرفضه. بهذه الطريقة تكـون القـراءة الفلسفية-السياسـية المحضة التـي لعلها ستنشـغل هنا على نحو خاص بالمعيار الأسـاسي الذي يقترحه شميت للسياسيّ والمتمثل بتمييز العدو- الصديق، بسـدادته ووجاهته مقابل تعريفات أخرى للسـياسيّ.

لكـن ثمـة قـراءة أخـرى ممكنـة لمفهـوم السـياسيّ تهتـم بمسـتويات إضافية مـن المعـاني والمرامـي المُبَطَّنَة فيه والتـي لا تتكشَّـف إلا بالنظـر إلى أعمال أخرى لشـميت - أو حتـى لغـيره مـن منظِّـري السياسـة والقانـون - تَطْرَح أسـئلة لا تكتمـل أجوبتُهـا إلا في طيـات هذا النص، لا سـيما في الملاحظـات التي أدخلها شـميت على متـن نصِّه في طبعة عـام ١٩٣٢، فضـلًا عن الحواشي والإشـارات التي تذيل الكتاب. يجوز وصف هذه القراءة بالفيلولوجية؛ حيث إنها لا تسـارع

إلى مجابهـة اختـزال كنه السـياسيّ في معيـار العدو-الصديق، بل ترنو إلى كشـف سـياق القضايا والأسـئلة الذي يتوسّـطه هذا المعيـار. من بين هـذه الملاحظات الدالـة في النـصّ -على سـبيل المثـال- الخطاطة الشـديدة التكثيـف في الملاحظة (م. س. ص ٢٤-٢٦)* التي تتعقـب تاريخ أزمة فكرة الدولة اعتبارًا من القرن الثامـن عشر - وهـي قضية فصَّل فيها شـميت في أعمال أخرى لـه - ليتضح أن التمييز السـياسيّ بين الأصدقـاء والأعداء من حيث هو لحظة مفارقة ومؤسسـة إن هـو إلا التريـاق الـذي يبتدعـه شـميت لإحيـاء مفهوم سـيادة الدولـة الذي صدّعتـه عمليـات دمقرطة السياسـة المتسـارعة. كذلك فإن الملاحظـة (م. س. ص ٥٩-٦٠) تنتهـي إلى تبنـي مفاهيـم هيلمـوت بلسـنر (Helmut Plessner) الأنثروبولوجية الحديثة لدعم التراث الأنثروبولوجي المسـيحي والمتمثل بعقيدة الخطيئة الأصلية. يشـير شـميت الكاثوليكي في أعمال سـابقة ولاحقة إلى تمسكه بهذه المسـلَّمة الأنثروبولوجية - سـائرًا عـلى هدي بعض قادة الثـورة المضادة في أعقاب الثورة الفرنسـية من أمثال دو ميسـتر ودونوزو كورتيز، غير أنه يبدو هنا وكأنـه عثر على برهان لما كان يستشـعر دومًا صوابه: الحريـة الليبرالية-الفردانية هـي في جوهرها حرية قابيل إزاء هابيل، إنها ليسـت سـوى شـيوع الشرّ الدفين في الإنسـان. الفصـل الثامن أيضًا من مفهوم السـياسيّ الذي يشرّح فيه شـميت النظام الميتافيزيقي لليبرالية ويكشـف عن تناقضاتها الخفية، ما هو إلا لحظة يلزم فهمها في سـياق نقده المتشعّب للفكر الليبرالي، وهو ما بقي يطنب فيه منذ أعماله المبكرة في صيغة نقد ثقافي، ليتخذ شـكل السـجال السـياسيّ في الحقبة الفايمرية ومـا تلاها، فيعود ليكتسـي طابع النقد الثقافي مرة أخـرى في آخر كتبه[٩]. وحتى

(*) حفاظًـا عـلى بنية النـصّ الأصلي كـما أرادها شـميت: أحلنا أرقـام الصفحات هنـا وفي الملاحق والإشـارات إلى صفحات النصِّ الأصـلي في نشرته الألمانية لعـام ١٩٦٣، ويجدها القارئ يمين المتن ويسـاره في النصِّ العربي.

(٩) أقصد اللاهوت السياسـيّ في جزئه الثاني ((1) Schmitt, 1970).

من منظور فلسفي محض يمكن للقارئ - إذا ما أخذ في عين الاعتبار مذكرات شميت في شبابه المبكر، فضلًا عن تعليقات متأخرة له في هذا الخصوص - أن يعتبر مفهوم العدو سعيًا لملء الفراغ الحاصل عقب انهيار الإطار الهيغلي المثالاني إزاء السؤال عن العالم الواقعي وعن علاقة الإنسان به. وعلى نحو غير مباشر يمكن تتبع هذا البعد الفلسفي في معركة شميت المبكرة مع رومنطيقا القرن التاسع عشر ودحضه لنزعتها الذاتانية في مقاربة حقيقة العالم التي انتهت إلى قراءته شعريًا؛ العدو لدى شميت عامل موضوعي يداهمنا به هذا العالم، وبالعدو نتذكر أننا في عالم لا من بنات أفكارنا ولا نملكه وأنه لا بدَّ لنا، لكي نجد لأنفسنا مكانًا فيه، من قرار.

ولأنه بات يتوفر في العربية الآن ما لا يقلّ عن عرضين أو مراجعتين لمجمل فلسفة شميت[١٠]، وفي مقدِّمِها مفهوم السياسيّ؛ فلعله يجدر بنا هنا انتهاز فرصة التقديم للترجمة العربية لهذا الكتاب من أجل غاية أخرى، هي تعقّب واحدة من المشكلات النظرية التي تجد علاجها هنا دون أن يتم ذكرها بصريح العبارة؛ وذلك لاعتقادنا أن كارل شميت يستحقّ قراءة أرحب صدرًا من أن تُحَدَّ بالمعنى المباشر لتمييز العدو-الصديق، التمييز الذائع والسيئ الصيت في آن واحد، إثر ما يتردد فيه من أصداء فاشية. ولا أقصد هنا إنكار هذا البُعد الجليّ في فكر شميت، بل تأدية قسط زهيد في تبيان مدى تعقُّد السياق الذي أفضى بشميت إلى مفهومه الشهير إزاء السياسيّ، وهو سياق كانت تبدو فيه النزعة الدولتية-السيادية بمثابة العلاج بالكيّ، أكثر بكثير مما باتت تُعرف به بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها وتكشّفت فظائع النازية. غير أن مسعىً كهذا سيبقى مقيدًا بحقيقة أن القارئ العربي ليس بين يديه من أعمال شميت

---

(١٠) العرض الممتاز لمصطفى الحداد (الحداد، ٢٠١٣)، وكذلك عرض عزمي بشارة (بشارة، ٢٠١٥، ص ٧٢٦-٧٤١).

سوى **مفهوم السياسيّ**، إضافة إلى **أزمة البرلمانات** الذي نُقِل إلى العربية قبل بضع سنوات، من دون أن يلقى الاهتمام الكافي حتى الآن. وفي انتظار ترجمة أعمال أخرى لشميت، لا سيما المبكرة منها، سنكتفي هنا ببعض الإحالات والاقتباسات من الأصل الألماني؛ لتسليط الضوء على إشكالية مفهوم «التمثيل السياسيّ» كما ارتسمت في أعمال شميت السابقة، وعلى طبيعة الحلّ الذي يقدمه **مفهوم السياسيّ**.

***

إزاء نظرية الدولة، يجوز إيجاز مجمل مبتغى شميت إبّان أكثف أطوار حياته إنتاجًا وأبقاها أثرًا، أي السنوات الفايمرية، في غاية واحدة، هي الدفاع والحفاظ على فهم إطلاقي لصفتها السيادية. كانت الدولة فعليًا تتمتع بالعنصر السيادي، هذا في عصر الدولة الأوروبية الكلاسيكية، أي قبل أن تتمكن التياراتُ الليبرالية - يؤازرها واقع تكرّس الديمقراطية التدريجي وإشراك شرائح اجتماعية واسعة في الحكم في أعقاب الثورة الفرنسية - من الطعن في بداهته وتصديع ظاهرة الدولة وتعطيل وظائفها. فالدولة لدى شميت، إن لم تكن مجرد وهم أو واجهة لتحالفات فئوية ومصالح خاصة، لا بدَّ أن تكون صاحبة سيادة فعلية على أرضها ومواطنيها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تعريف السيادة النوعي الذي يقترحه شميت يتصل حصرًا بالحالات الحدّية والاستثنائية، وليس بالرتابة والعادة.

في **اللاهوت السياسي** يُدرِج شميت مفهومه عن السيادة في سياق نقاشه لعلاقة الدولة بواقعها القانوني الداخلي في معرض سجاله مع وضعانيي النظرية القانونية ممن يحسبون أن بمقدورهم إخضاع الدولة للقانون ونقل السيادة منها إليه. ولئن بنى هؤلاء أطروحاتهم على أرضية اشتغال عادي للنظام القانوني

لا يكون فيه من ضرورة منطقية لقرار سيّد، فإن شميت يلوّح بحالة الاستثناء التي يتعطل فيها تعريف العمل بالنظام القانوني بأن تتخلخل شروط اشتغاله، من دون أن يتمكن هذا النظام من التنبؤ بفحواها ونظمِها قانونيًا أو من استبعاد طروئها؛ إن حالة كهذه لا تتسنى مواجهتها بمعايير القانون، بل بقرار متأتٍ من خارج هذه المعايير ومتحررٍ في مضمونه منها. إنه القرار السياسيّ العاري القابع خارج القانون، من دون أن يكون خارجًا عنه؛ ذلك أنه يسعى في نهاية الأمر إلى فرض حالة قانونية عادية، سواء عن طريق إعادة إنتاج الصيغة القانونية التي علّق العمل بها هو بنفسه، أو بخلق صيغة جديدة بديلة. على هذا النحو يفيد شميت في **اللاهوت السياسيّ** أن «صاحب السيادة هو من يملك القرار إزاء حالة الاستثناء»[11]، في حين أن حالة الاستثناء هذه تكتسي في **مفهوم السياسيّ** معنى يتجاوز الخلل الذي يصيب العمل بالقانون داخل إطار الدولة إلى إمكانية حرب مع عدو خارجي يهدد وجود شعب بأكمله؛ الاستثناء يتجلى هنا كـ«حالة جدية»، و«الحالة الحاسمة» تستلزم كذلك وجود الدولة ككيان حاسم تكمن سيادته «في أن يكون القرار إزاء الحالة الحاسمة، حتى لو كانت هذه حالة استثناء، في حوزته؛ وذلك لضرورات مفهومية» (م. س. ص ٣٩) غير أن قرار الدولة الحصري إزاء الحالة الحاسمة لا يتضمّن حقَّ إعلان الحرب على عدو خارجي، «وبذا الحيازة الصريحة على حياة البشر» (م. س. ص ٤٦) فحسب، بل كذلك حقَّ تعيين العدو الداخلي والقضاء عليه من حيث هو لا يخضع لقرار الدولة والقانون الساري في كنفه.

في هذين الكتابين الأشهر لشميت ترتسم ملامح سيادة الدولة على المجتمع على نحو يفيد بأنها تقوى على أن تكون - متى احتاجت - في حلٍّ من أي عقد

(11) (Schmitt, 1922, S. 13).

دستوري تبرمه هي بنفسها معه، وبأن في وسعها كذلك أن تطلب من أفرادها أرواحَهم في سبيلها، أو حتى أن تقبض على أرواح بعضهم إذا ما اقتضت مصلحتها ذلك، علمًا أنها المخول الوحيد بتقرير مصلحتها وما تقتضيه. وبالرغم من أن مفهوم السيادة هذا، ببُعده المفارق لكل نظام قانوني وضعي ولكل حسبة دنيوية، يتبدّى وكأن مكانه ليس في عالمنا المكتفي بذاته، بل في عالم ديني يضع اعتبارًا للغيب، عالم لم «يُنزع عنه السحرُ» بعد، إلا أن شميت لم يكن في وارد نوستالجيا استعادة ما أكل الزمان عليه وشرب، بل كان يزعم اكتشاف عنصر القرار التكويني ذي الأصل اللاهوتيِّ الذي يحايث كل سياسة وسلطة مهما زهتا بالعلمانية والعقلانية والوضعانية، «إن المفاهيم الثاقبة كافة في فقه الدولة الحديث لهي مفاهيم لاهوتية مُعَلمنة»[١٢]. كان شميت حقًّا ناقدًا للحداثة، مرتابًا بوعودها ومكذبًا لصورتها عن نفسها، لكن إبطال العلمانية والعودة إلى الحدس اللاهوتي بالعالم لم يكن على الإطلاق من بين مساعيه، فضلًا عن أن موقفه الرافض لم يحدُ به إلى التعلّق بأي مضمون تاريخي قبل حديث. لم يبتغِ شميت من التاريخ وشتى صِيغه السياسية أكثر من حكمة صون سيادة القرار السياسيّ أيًّا تكن فحواه[١٣] -كما يتضح في كتابه **الكاثوليكية الرومية والشكل السياسيّ**- وذلك بالضد من التوجه الليبرالي الساعي لمسخ السياسيّ وإخصاء القرار السيادي بتشتيته بين مفاهيم الأخلاق والاقتصاد. شميت، المتهم عادةً بفرط واقعيته، لا يشن حربه على ظواهر حديثة استشرت اجتماعيًا وباتت واقعًا صلبًا من روح العصر لا يمكن العودة عنها، بل على أيديولوجيات حديثة وضروب معينة من تأويلات الحداثة لذاتها، وفي صدارتها الليبرالية «كمنظومة ميتافيزيقية». أما الليبرالية كأسلوب حياة سلكه شميت نفسه، العلوم والتقانة،

(12) (Schmitt, 1922, S. 43).

(١٣) «إن القرار، إذا ما نُظر إليه معياريًا، لهو مخلوق من العدم». (Schmitt, 1922, S. 42).

بـل حتى الديمقراطية ذاتها، كمصدر حديث لشرعية القرار السـياسيّ، كل ذلك لم يكن يندرج في نهاية الأمر بين ما يصوِّب عليه شـميت، بل بين ما يسـلم به من ناحيـة، ويجهد في دمجه في إطار نظري يتنافى مع الإطار الليبرالي من ناحية أخرى. عـلى أنه لا بدَّ هنـا من أن يتبادر إلى الأذهان السـؤال التالي: كيـف للديمقراطية، لحكم الشـعب لنفسـه، أن يتسـق مع صلاحيـات دولتيّة فائقة أشـبه ما تكون في بنيتها بصلاحيات إلهٍ؟ أية ديمقراطية لها أن تخوّل المؤسسـة السياسية بالقفز على أي عقد دسـتوري أو تقييد قانوني أراده الشـعب نفسه؟ الإجابة عن ذلك تكمن في طيات تصور شـميت عن التمثيل السـياسيّ (Repräsentation)، الذي طوّره في عدة أعـمال ليبلغ به ذروته النظرية في **مفهوم السـياسيّ**.

في **الكاثوليكية الرومية والشـكل السـياسيّ** يُجري شميت معالجة نسقية لمفهوم التمثيـل المُعتَمَـد في الكنيسـة الكاثوليكيـة، فضلًا عن أنـه يثمّنه ويؤثـر منه بنيته كبديـل عن مفهـوم ليبرالي-مـادي قاصر للتمثيل السـياسيّ. فالحـال أن التفكير المـادي الاقتصـادي يفتقـر في نظر شـميت إلى ما يمكـن تمثيله؛ ذلك أنه «شيئيّ بالمطلـق، أي إنـه يظـل لصيقًـا بالأشـياء»[١٤]، وليـس فيه مـكان سـوى لعلاقة الأشـياء ببعضها البعـض، قوانين السـوق من ناحيـة وفكرة الكـمال التقاني من ناحيـة ثانية. يدور شـميت هنـا في فلك أسـتاذه ماكس فيبر في وصفـه للعقلانية الماديـة الاقتصاديـة - من حيـث محايثتها الصارمـة للعالم المـادي وإنكارها لكل مرجعيـة مفارقة للمادة بوصفها «إخلالاً باشـتغال الآلة التلقائي»[١٥] فحسـب - كعقلانية وسـائل لبلوغ غايات تبقى خارج إطـار العقلنة. غير أنه يجعل من هذا الوصـف منطلقًا لنقد حادٍ لا نعـرف له مثيلًا لدى فيبر؛ فتبعًا لشـميت، «يتقابل في الاقتصـاد الحديث إنتـاجٌ اقتصاديٌ مُعقلن إلى أبعد حدّ واسـتهلاكٌ لاعقلاني

(١٤) (المصدر نفسه، ص ٢٧).
(١٥) (المصدر نفسه، ص ٤٥).

بالكامل. إن الآلية العقلانية الرائعة تلبّي أي طلب بالجدية نفسها والدقة ذاتها، سواء كان المطلوب قمصان حريرية أو غازات سامّة أو شيئًا آخر سواهما»(١٦).
تمتنع إمكانية تمثيل ما هو غير محايث للمادة في إطار فكر كهذا، أما علاقات الإنتاج ومصالح الأفراد كافة فهي تتطلب توفُّرًا وحضورًا شيئيًّا واقعيًّا، وهو أبعد ما يكون عن معنى التمثيل الذي يرمي إليه شميت ويُلفيه في الكنيسة الرومية وعقلانيتها التي تخاطب الوجود الإنساني ككل من دون أن تختزله في بعده المادي وحسب، «فهي تظل قابعة في حيز الروحي-الإنساني. إنها توجّه الجانبَ المظلم اللاعقلاني في الروح الإنسانية من غير أن تدفع به إلى الضوء. إنها - بخلاف العقلانية الاقتصادية-التقانية - لا تقدم وصفات لتطويع المادة»(١٧).

التمثيل لا يكون للمادة، للمتوفر والمتعين أمامنا، بل لفكرة ومثال مفارق يهتدي به الإنسان في تعامله مع المادة وصياغة العالم المادي، إنه بالضرورة جَعْلُ خفيٍّ ما جليًّا ومرئيًّا، وعقلنة العالم المادي بإرشاد ما يتمثَّل ويعتقد الناس تجاوزه وتعاليه، وهو ما برعت فيه الكنيسة الكاثوليكية على نحو فريد ومكّنها عبر تاريخها الطويل من الصمود في وجه التحديات والثبات أمام المتغيرات، وكذلك من أن تكون البوتقة التي تتصالح فيها التناقضات وتتقارب فيها التنافرات. إن الفضل في ذلك يعود إلى «التنفيذ الصارم لمبدأ التمثيل»(١٨) من حيث هو فعل تجسيد وتشخيص متعالٍ ما، ينطوي بالضرورة على ثلاثة أبعاد هي: أولًا الشخص الـمُمَثِّل، ثانيًا الموضوع الـمُمَثَّل، ثالثًا الجمهور الذي يتَمَثَّل عنده الموضوع في الشخص(١٩). وبذا تكون «الكاثوليكية سياسية

(١٦) (المصدر نفسه، ص ٢٥).
(١٧) (المصدر نفسه، ص ٢٤).
(١٨) (المصدر نفسه، ص ١٤).
(١٩) (المصدر نفسه، ص ٣٦).

بامتيـاز، وذلك بخـلاف الموضوعية الاقتصادية المطلقة»[٢٠]، فهي منذ أن تجسَّـد الله في المسـيح - حسـب تصورهـا - تقـوم بتمثيل الأخـير بشـخص البابا لدى جماعـة المؤمنين، أي بالتوسّـط بين وجـود روحي ولامادي، وجـود خفيّ، وبين وجـود حسيّ وإمبيريقي، وجود جـليّ على نحو يكفـل بثّ الفكرة والشـكل في العـالم المـادي. وأكثر ما يثمّنه شـميت في الكنيسـة الرومية، جاعلًا منـه مكْمَن أصالتهـا السياسـية، هـو قدرتها على تحقيـق أمريـن: أولهما حصر مصـدر القرار النافـذ بيـد البابا بوصفه المكلَّف شـخصيًّا بذلك من يسـوع المسـيح، وثانيهما أن هـذا التكليف مـن فوق يُبقي البابا وقراره السـيد مقيدًا بما يمثلـه في إطار تراتبية مؤسسـة الكنيسـة مما يحول دون أن يعسـف البابا بقراره أو يتصرف بحماسة نبيّ منفلـت العقال[٢١].

يمكن القول إن مشروع شـميت الأسـاسي الذي عمل عليه حتى أواخر عقد الثلاثينيات يكْمُن في نقل صيغة التمثيل التي تسـم الكنيسـة الكاثوليكية، والتي وصفناها آنفًـا، إلى الدولة الحديثة، أي الدولة الديمقراطية التي تندمج بالمجتمع وتسـتمد قرارهـا منه. كذلك يجوز القول إن العمل على هـذا المشروع كان قد تم على محورين أساسـيين متكاملين: أولهما نقـدي هدْمي يهدف إلى دحض النموذج التمثيلي للديمقراطية الليبرالية والمتجسـد في الآلية البرلمانية، وإلى تقويض النسق الميتافيزيقـي الكلي الذي تصـدر عنه الرؤيـة البرلمانية للديمقراطيـة، كما نُلفيه في أكمـل صـوره في أزمـة البرلمانـات. أما في المحـور الثـاني فينصب جهد شـميت على بيـان إمكانية نقل نموذج التمثيل السـياسيّ من شرطـه اللاهوتي إلى الشرط العلـماني الحديـث، بعد أن مـضى زمان طويل على تـلاشي الإيـمان الديني وتبدد اليقـين اللاهوتي - مـن حيث هو واقـع اجتماعي معاش - وكذلـك على تصدّع

---

(٢٠) (المصدر نفسه، ص ٢٧).

(٢١) (المصدر نفسه، ص ٢٤).

البعد المفارق المؤهَّل وحده أن يكون مصدر شكل الحياة الإنسانية ونظامها. في سياق هذه الخطوة تنبغي قراءة غالبية أطروحات شميت الشهيرة ومحاججاته، التي نجدها في **اللاهوت السياسيّ** و**النظرية الدستورية**، وكذلك - وإنْ بصيغة التأسيس المفهومي الأعمق - في **مفهوم السياسيّ**.

في كتابه **أزمة البرلمانات** - الذي تزامن صدوره عام ١٩٢٣ مع محاولة انقلاب هتلر في ميونخ، والانتفاضات الشيوعية في وسط ألمانيا (أكتوبر الألماني)، وكذلك مع غزو الفرنسيين لمقاطعة الراين وفصلها عن ألمانيا - يتبدّى بوضوح كامل أن رفض شميت للبرلمانية لا يصدر عن خلاف ميتافيزيقي وأخلاقي فحسب، بل كذلك عن أسئلة داهمة تتعلق بالشكل السياسيّ الداخلي في عهد فايمر وكفاءته في مواجهة استحقاقات الوقع السياسيّ في ألمانيا المهزومة أوروبيًا والمتصدعة داخليًا. في هذا الكتاب يهاجم شميت البرلمانية على مستويين: أولهما يتعلق بحدسها التنويري-الليبرالي والمتجسد في معالمها البنيوية الأساسية، كالإيمان بالنقاش العقلاني وما يلزم عنه من معيار الانفتاح (الفضاء العام) وفصل السلطات، من حيث هذه شروط تفتّحِ العقل والحقيقة، والتي تتباين عن الحقيقة الميتافيزيقية بأنها ما يتحصّل عن النقاش فحسب. ولئن كان شميت قد وضع نقده الميتافيزيقي لمفهوم النقاش في كتابه السابق **الرومنطيقا السياسية**، فإنه هنا يبدو مكتفيًا بتبيان ما بين الليبرالية-البرلمانية والديمقراطية من اتصال وانفصال. وهو إذ يشير إلى أنه «وبسبب الأهمية الحاسمة للانفتاح، وخصوصًا قوة الرأي العام في الفكر الليبرالي؛ يبدو أن الليبرالية والديمقراطية متطابقتان»، فإن الأمر يختلف كليًّا إزاء نظرية تقسيم السلطات التي يبرز منها رفض الليبرالية لمبدأ السيادة وتركيز سلطة القرار في مرجعية معينة حتى لو كان ذلك نتيجة مطلب شعبي؛ ذلك أن «نبذ فكرة وجوب السماح بتجميع كثرة

من سلطات الدولة في أي نقطة واحدة - ليس هذا كله، في الحقيقة، إلا نقيض مفهوم هوية ديمقراطية»[٢٢].

ويتصل المستوى الثاني لنقد البرلمانية بالتباين الحاصل بين هذه المُثُل الكلاسيكية للنزعة البرلمانية والعائدة إلى بدايات القرن التاسع عشر من ناحية، وواقعها في بدايات القرن العشرين من ناحية أخرى. فالبرلمان لم يتطور على نحو ديمقراطي يكون فيه المؤسسة التي يأتمر فيها ممثلو الشعب المستقلون، ويتداولون حججهم العقلية ليصطفوا منها أصلحها، كما أن «القرارات السياسية والاقتصادية الكبرى التي يتوقف عليها مصير البشرية لم تعد اليوم، إذا ما سبق لها أن كانت في أي وقت من الأوقات، تنتج عن توازن آراء في مناقشات علنية وعامة وزاخرة بالحجج والحجج المضادة»[٢٣]. لقد بات البرلمان حزبيًا، يلتقي فيه ممثلو الأحزاب ليعلنوا فيه قراراتهم التي اتخذوها سلفًا «خلف أبواب مغلقة»[٢٤]، وليتفاوضوا على تسوية تعكس علاقات القوة بين أحزابهم. وحتى هذا كاد بدوره أن يمتنع لغياب التجانس عن الطبقة السياسية على إثر التمثيل البرلماني لفئات وافدة حديثًا، كطبقة العمال. على هذا النحو فَقَدَ البرلمان - ذلك الاختراع الليبرالي الذي يُناط به أن يعكس على نحو مباشر إرادة الشعب - قيمتَه الإدماجية، لا سيما في دولة يفتقد شعبها التجانس السياسيّ ويعاني من النزاعات الداخلية، «فأزمة النظام البرلماني والمؤسسات البرلمانية تخرج في الحقيقة من رحم ظروف الديمقراطية الجماهيرية الحديثة»[٢٥].

---

(٢٢) (المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣).

(٢٣) (شميت، ٢٠٠٨، ص ٥٢).

(٢٤) (المصدر نفسه، ص ٥٣).

(٢٥) (المصدر نفسه، ص ١٢٥).

https://t.me/montlq

والأهم أن واقع البرلمانية، إذ يرث مشكلات الديمقراطية الواقعية، يبقى أقرب إلى التعارض مع فكرة الديمقراطية التي «تستند منطقيًا إلى سلسلة من التطابقات. وإلى هذه السلسلة ينتمي تطابق المحكوم والحاكم، تطابق العاهل والرعية، تطابق فاعل سلطة الدولة ومفعولها، وتطابق الشعب مع ممثليه في البرلمان، تطابق الدولة والكتلة السكانية الناخبة الراهنة، تطابق الدولة والقانون، وأخيرًا تطابق ما هو كميّ (الأكثرية العددية أو الإجماع) مع ما هو نوعي (عدالة القوانين)»[٢٦]. وفي المحصِّلة يريد شميت تكريس فصل البرلمانية عن الديمقراطية بمعناها الراديكالي، فلقد كان لمؤسسة البرلمان لدى نشوئها في بدايات القرن التاسع عشر وظيفة متعينة في الحدّ من التمثيل الملكي السيادي على المجتمع بتمثيل آخر يعكس تعدد وتباين الفئات والمصالح الاجتماعية في المؤسسة البرلمانية، التي كانت تفلح في التوحد في وجه عدوها: الملك. أما الآن وبعد زوال الملكية ومشروعية التمثيل الملكي، فإن الدولة باتت تعهد بكامل سيادتها للبرلمان المزهو بشرعيته الديمقراطية. هذا ما يُطلق عليه شميت مسمى «الدولة الكلية» أي المدمجة على نحو ديمقراطي كامل بالمجتمع وقضاياه، والعاجزة عن الحياد تجاهه وتجاه تناقضاته، فإما أن تعكس الدولة الكلية اصطراع الفئات الاجتماعية المصلحية ومتورطة فيها، أو أن تعكس لحظة سياسية شعبية جمعية وعابرة لكل ما هو جزئي وفردي. وعند شميت أن البرلمان، كمنتج برجوازي-ليبرالي، يعجز عن تمثيل الشعب إلا على أساس من المفاهيم الليبرالية، أي بوصف هذا الشعب مجموعة من الأفراد المتذرِّرين والمنتظمين - وفق مصالحهم الفردية - في جماعات مصلحية يمكن تمثيلها برلمانيًا والتقريب فيما بينها بالنقاش. إنه لا يخبئ وراءه دولة كلية واهنة باتت فريسة للمصالح الحزبية الجزئية فحسب، بل إن ديمقراطيته محدودة ومنقوصة؛

---

(٢٦) (المصدر نفسه، ص ١٨ - ١٩).

إذْ ليس في وسعه - لأسباب تخص شرعية وجوده - أن يقبل بوجود الشعب كجماعة ذات رؤية وهوية سياسية متحددة وإرادة موحّدة سلفًا تتمثل في شخص دكتاتور، وتُفصِح عن نفسها على نحو قراراني دكتاتوري. غير أن هذا هو شكل الديمقراطية الحقّة الذي يرنو إليه شميت، والذي يتعين العمل على جعله ممكنًا، وذلك «بحسر الحجاب الليبرالي عن الديمقراطية وتخليصها من شوائبها الليبرالية. فعلى هذا النحو فقط يمكن بعث الوحدة السياسية في الشعب الألماني من جديد»[27]. ديمقراطية شميت راديكالية وجماهيرية، تتوسّل الاستفتاء والتفويض لتنتهي إلى الدكتاتورية. هذا ليس تشخيصًا سلبيًا يجريه قارئ ناقد لأعمال شميت، بل نتيجة يصرّح بها شميت نفسه، واعيًا بما لها (وما عليها؟)؛ «الدكتاتورية ضدٌّ للنقاش»[28] فقط، يقول شميت، وليست عكسًا للديمقراطية على الإطلاق، فهذه الأخيرة - بناء على مناقشته - «تستطيع أن تكون موجودة من دون وجود ما يعرف اليوم باسم النظام البرلماني، ويستطيع هذا أن يكون موجودًا من دون وجود الديمقراطية؛ والدكتاتورية ليست نقيضة حاسمة للديمقراطية إلا بمقدار ما تكون هذه مناقضة لتلك»[29].

إذن، لا يشبه التمثيل السياسيّ الديمقراطي لدى شميت التمثيلَ البرلماني للأفراد وممتلكاتهم ومصالحهم، أي أشيائهم، ولا هو أيضًا تمثيل للإلهي المتعالي عن العالم المادي، كما كان الأمر في الكنيسة الرومية، أو حتى في الملكيات المطلقة. ومع ذلك، فإن ما يقصده شميت هو أن الدولة ككيان سياسيّ لشعب ما يُناط بها تمثيل بُعْد مفارق يتجاوز المادي والمتوفر، أو تجسيد ما هو بحكمه أو الذي ينسب إليه ما ينسب إلى المفارق، وهو ما يُلفيه شميت في الوجودي. في نظرية

(27) (Schmitt, 1928 , S. 202).
(28) (Schmitt, 1922, S. 67).

(٢٩) (شميت، ٢٠٠٨، ص ٢٦).

الدستور يصف شميت الوجودي على نحو يطابق ما كان وصفه بالمفارق في **الكاثوليكية الرومية والشكل السياسيّ** ، فيقول: «التمثيل ليس عملية معيارية، ليس آليةً ولا إجراءً، إنما هو شيءٌ وجوديٌّ. التمثيل يعني استحضار موجود غيبيّ وجعله جليًّا بمعونة موجود حاضر وعام. ويكْمُن ديالكتيك هذا المفهوم في افتراض غياب اللامرئي، واستحضاره في آن معًا. غير أنه ليس لهذا التمثيل أن يحدث مع أي ضرب من ضروب الموجودات، بل هو يفترض نوعًا خاصًا منها. فكل ما هو ميت أو ناقص القيمة أو عديمها، كل ما هو دنيء القدر لا يمكن أن يُمَثَّل؛ إذ تعوزه نوعية وجودية مكثفة تكون أهلًا لأن تنبثق إلى العلن، أهلًا لـ«الوجود». إن كلماتٍ من قبيل العظمة والسمو والجلالة والمجد والكرامة والشرَف ترمي إلى تسمية النوعي في موجود مكثف وقابل للتمثيل. أما الأشياء والمصالح الخاصة وكل ما يخدم المصالح الخاصة فيمكن أن يُناب عنه؛ [...] أما في التمثيل فإن ضربًا أسمى من الموجودات يُنقل إلى حيز الظواهر الملموسة. إن فكرة التمثيل تقوم على أن شعبًا ذا وجودٍ سياسيّ لهو يتمتع بصنف من الوجود الأكثف والأشد والأسمى مما تملكه مجموعة من الناس تعيش معًا بشكل ما في إطار وجود طبيعي. أما إذا سقط معنى الوجود السياسيّ، وغدا الناس يؤثرون جوانب أخرى من وجودهم، فإنه بذلك لن يعود ثمة مكان لمفهوم كمفهوم التمثيل»[٣٠]. من هذا يتضّح أن شميت يبني مفهومه عن التمثيل السياسّي على أساس لحظة معنى مفارقة لقوانين العالم المادي الرتيب، ينعتها بالوجودية، وهو ما يتضمن فهمًا للوجود الإنساني أوسع من الفهم الذي يمكن أن يترافق مع افتراض عالم مكتفٍ بذاته، أو مع عمليات «نزع السحر عن العالم» ونتائجها، أو ما يصفه شميت نفسه بـ«عصر التحييدات ونزع السياسة»، وهو عنوان محاضرته الشهيرة المتضمنة في هذا الكتاب. إننا هنا إزاء فرضية اللاهوت

---

(30) (Schmitt, 1970, S. 209).

السياسيّ الأعمق، أي فرضية العَلمنة التي مفادها أن المسار المديد والجارف لإبطال اللاهوت عن عالمنا لم ولن يمسّ الطابع اللاهوتي للبنية النسقية لمفاهيم نظرية الدولة الحديثة؛ إنه تشابه بنيوي بين مفاهيم المؤسستين السياسية واللاهوتية، ناتج عن تشابه في آلية عملهما، تشابه لا يعزوه شميت في نهاية الأمر إلى الأساس اللاهوتي في حياة البشر سوى لأن اللاهوت يعكس بصدق البنية الوجودية-الإيمانية لكينونة الإنسان، البنية التي تنجلي واقعيًا في صيغتها السياسية[٣١]، وهو ما تغفله الليبرالية إغفالًا كاملًا حينما تحاول اختزال القرار السياسيّ-الوجودي بحسبة اقتصادية من جهة، وبانصياع لمتطلبات النقاش من جهة ثانية.

ليست العلمنة في جوهرها أكثر من عملية نقل الإيمان الإنساني من الحيز اللاهوتي إلى أحياز أخرى، وليست العلمانية التي نحياها اليوم كرؤية عامة للعالم حصيلة قطيعة جذرية مع الإيمان الديني الغيبي كما يدعي لنفسه، بل هي إبدال للمضامين الإيمانية بحيث باتت تتعلق بعالمنا المباشر؛ إذ إنه «من الممكن أن يتحول ما هو في اعتبار الإنسان مرجعية مطلقة وأخيرة، وأن يُستبدل بالله عوامل أخرى أرضية ودنيوية. هذا ما أسميه علمنة»[٣٢]. غير أن هذا لم يمسّ علاقة الإنسان الإيمانية بهذه المضامين في شيء، ولا الوظيفة السوسيولوجية الحاسمة لهذا البعد الوجودي[٣٣] كذلك، ففي نهاية الأمر تتأسّس جميع أفكار الإنسان وأفعاله في لحظة إيمانية ما، فضلًا عن أن جميع مفاهيمه ومؤسساته تكتسب

(٣١) النموذج الحجاجي الذي يربط بين الوجودي والإيماني مأخوذ بحذافيره من كريكغارد، غير أن أصالة شميت تكْمُن هنا في نقل هذا النموذج إلى الحيز السياسيّ-الجمعي، وهو ما عرف لاحقًا بـ «الوجودانية السياسية».

(32) (Schmitt, 1925, S. 18-19).

(٣٣) (بشارة، ٢٠١٥، ص ٧٣٥-٧٣٦).

معقوليتها ومشروعيتها من مسلمات روحية خارج المعقولية والمشروعية، يؤمن بها الإنسان في لحظة تاريخية ويفهم وجوده من خلالها بحيث تُمسي مصدر شكل حياته ونظامها. هذا البعد العصيّ على قواعد عقلانية الوسائل الفيبرية يدعوه شميت في بعض المواضع بالميتافيزيقا، ويزعم أنه سمة حتمية للوجود الإنساني لا يمكن تجنبه؛ إذْ «إن فكر كل إنسان وإحساسه يتسم حتمًا بطابع ميتافيزيقي ما؛ الميتافيزيقا شيء لا بدَّ منه، كما أنها لا تزول من حياة الإنسان إذا ما كفَّ عن التفكير بها»[٣٤]. من ناحية، يبدو شميت مطمئنًا إلى استحالة إبطال هذه اللحظة اللاعقلانية-الوجودية، مهما تمادت ادعاءات الحداثة الليبرالية بعقلنة شكل الحياة وبجعل شؤونها تسير بتلقائية دون الحاجة لأي قرار. غير أنه، ومن ناحية ثانية، يبدي قلقًا واضحًا إزاء عمليات إبدال المضامين الوجودية، أو ما يدعوه بـ «تعاقب الحقول المركزية» على الروح الأوروبية، العملية التي يرصد مسارَها الغائي نحو المزيد من تحييد الحقول المركزية عن كل رؤيوية، وكذلك المزيد من نزع السياسة عن حياة البشرية الأوروبية في **عصر التحييدات ونزع السياسة**. إن تغول عمليات العلمنة على هذا النحو الليبرالي وتسيد مفاهيم الفردانية لا يعني بأي حال من الأحوال تلاشي السياسة من حياة الإنسان بقدر ما يعني تلاشي القرار السياسيّ العام، ومعه الشكل السياسيّ، أي الدولة، وفشلها في تحقيق وظيفتها الأساسية الكامنة في احتكار السيادة والعنف. بالنسبة إلى شميت ليس هناك ما هو أشرُّ من الحرب الأهلية التي كان قد عايشها في مطلع عهد فايمر عن قرب، أو تناهش الدولة والمجتمع من قبل قوى داخلية تتزيَّا بزيٍّ أحزاب تحت قبة البرلمان.

---

(34) (Schmitt, 1925, S. 18 - 19).

بيـد أنه لا يزال ثمة متسـع لمجابهة هـذا المصير البائس الذي يتهدد الشـعوب الأوروبيـة، وفي صدارتهـا الشـعب الألمـاني، جـراء توجهـات نُخبـه الليبراليـة التفكيكيـة والمعاديـة لأي صيغـة ملزمـة في الحيـاة العامـة. لقـد أدت عمليـات الدمقرطـة إلى مطابقـة الدولتـيّ بالاجتماعي، وفتحـت أبواب السياسـة للناس على تنوع رؤاهم، غير أن نتيجة تكريس الديمقراطية على شـكل الدولة لا يبدو أنهـا قد حُسـمت بعد بشـكل نهائي، بقي سـؤال معلَّـق حول ماهية مـا يجب أن يتمثّل سياسـيًّا في الدولـة، أهو الفرد البرجوازي الحسّـاب الذي يسـخّر الدولة لصالحـه، أم الفكـرة المركزية في نظـام روحي-اجتماعـي عام، أيًّا يكـن مفادها، أي الفكرة التي يعي الشـعب نفسـه ويحقق تجانسه السـياسيّ بإيمانه بها واعتناقها وجوديًـا، الفكرة التـي تحصل الدولة - حينـما تمثلّها - على تفويـض ديمقراطي وجـوديّ يفوق كل تقييد قانوني وضعـي أو طبيعي يمكّنها من القرار السـياسيّ في حالـة الاسـتثناء، أي من خارج القانـون، لكن لأجله. ولئـن كان نمط الحياة البرجـوازي وما يواكبه من ترسـانة مفاهيم قد تكرّس اجتماعيًـا وأرخى بظلاله الثقيلة على تطور شـكل الدولة في أوروبا، فإن ثمة ما يراهن شـميت على أهليته لأن يكـون الظهير الاجتماعـي للدولة السـيدة التي يحبها، ألا وهو «الأسـطورة القومية»[٣٥] الألمانية القـادرة على رصِّ صفوف الألمان خلف دولتهم التي لم يعد

---

(٣٥) يؤكـد اسـتخدام شـميت تسـمية الأسـاطير (Mythen) أمريـن: فمـن ناحية،لم تعـد الأفكار والتصـورات السياسـية مـن حيث هي أسـاطير تتوفـر على قيمة الصـواب والخطـأ العقلانية (قيمـة الحقيقـة). بيد أن شـميت ينسـب مـن ناحية ثانيـة، سـائرًا في ذلك على خطـى جورج سـوريل، قيمة إيجابيـة إلى الأسـطورة بوصفها صادرة عن «أعـماق غرائز الحيـاة»، وتزود من يتبناها بالشـجاعة والعزم اللازمين لاتخاذ القرار الأخلاقي ولتلبية ما يتطلبه. التعبئة السياسية لجماعة من البشر وظيفة أساسـية للأسـطورة، وهي بهذا المعنى تكتسب طاقتها من قدرتها على رسـم صورة للآخر الغريب، أي العدو الذي يهدد الجماعة وجوديًا. يشـاطر شـميت سوريل تبخيسـه للمثل الليبرالية لإنكارهـا العداء وعجزها التعبوي، لكنه يخالفه في إكباره لأسـاطير =

يقودها برلمان يتشظّى بأحزابه، بل شخص واحد تتمثّل فيه هذه الأسطورة بصورة دفقة واحدة، وهو تمثيل لا يعرف معاييرَ شكلية أو شرعية، ولا قيدًا أو شرطًا، وإنما ينبثق عن ثقة وجودية تجعله مطلق الصلاحيات واقعيًا. عن كيفية حصول تمثيل وجودي لـ«إرادة الشعب» كهذا، يقول شميت في النظرية الدستورية: «عبر الصيحات البسيطة بالقبول أو الرفض، عبر ترديد التحيّة أو الإسقاط، عبر التهليل لقائدٍ أو لمقترح، والهتاف لملكٍ أو شخص آخر، أو السكوت أو الهمهمة كتعبير عن الرفض»[٣٦].

في هذا السياق يمكن قراءة مفهوم السياسيّ بوصفه المحاولة الأشد جذرية لترتيب العلاقة بين الديمقراطية والسيادة الجذريتين في إطار فكري جديد يُماهي مَفْهوميًا بين السياسيّ والوجودي. ينجز شميت هذه المماهاة بفضل فرضية تحتّم نَوَسان السياسيّ بين مفهومي العدو والصديق، بينما يكون لهذا التمييز، كما يقول شميت، «معنى التدليل على مستوى شدة اتصال أو انفصال ما، تلاقٍ أو تفارق ما» (م. س. ص ٢٧). والاصطفاف السياسيّ بين البشر إلى أعداء وأصدقاء هو من نوعية خاصة تميّزه عن غيره من الاصطفافات؛ ذلك أنه ليس له مضمون خاص، بل يمكن له أن يستمد مضمونه من حقول العمل والفكر الإنسانيين الأخرى، من الاقتصاد أو من الثقافة والأخلاق والدين، ليجعل منها أساسًا للعداء والصداقة. إذن، فإن السياسيّ لدى شميت هو تسييس عبثي تاريخيًا لمضامين يمكن استجلابها من أي حقل، و«ليس هناك ما لا يمكن أن

= الماركسية، ويذهب إلى أن الأسطورة القومية تبقى أفعل وأمضى تعبويًا من الأساطير الاشتراكية-الماركسية. صَهر هذين العنصرين في روسيا، أي الأسطورة الاشتراكية بعدوِّها البرجوازي من ناحية والأسطورة السلافية بعدوِّها الأوروبي-الغربي من ناحية أخرى، هو المهمة التي استطاع لينين إنجازها ومردّ نجاح الثورة البلشفية ((Schmitt, 1988 (1)).

(36) (Schmitt, 1970, S. 243 -244).

يكون في نهاية المطاف سياسيًّا» (م. س. ص ٣٨). غير أن التمييز المفهومي بين العدو والصديق يعكس اصطفافًا واقعيًا في حياة البشر يسمو على غيره من الاصطفافات على نحو حاسم بأنه ذو طابع وجودي بالنسبة إلى المصطفين؛ ذلك أن «العدو هو جماعة من الناس، تحمل بالضرورة إمكانية القتال الواقعية في مقابل جماعة أخرى حالها كذلك» (م. س. ص ٢٩). ليس ثمة سبب عقلاني عام لهذا العداء بالضرورة، ولا يمكن لأحد اكتناه هذه الحالة ومتطلباتها سوى من يشعر بتهدد وجوده، أي «عند المشاركة الوجودية. وحدهم المشاركون فعليًا في حالة النزاع القصوى يمكنهم أن يكتنهوه، أي أن يقرر كل طرف منهم بنفسه ما إذا كانت مغايرة الغريب في حالة النزاع القائمة تحديدًا تعني نفيَ نوع الوجود الخاص، وإذا ما توجّب - بناء على ذلك - ردّ هذا الغريب أو قتاله حفاظًا على النوعية الوجودية الخاصة للحياة» (م. س. ص ٢٧). وبناءً على ذلك، فإن جديد شميت هنا أن الدولة لم تعُد تمثّل الحقل المركزي في حياة شعب فحسب، كما بدا من مقاطع أوردناها لشميت أعلاه، كما أن هذا الحقل المركزي لم يعُد يستمد مركزيته من توضُّعه مقابل حقول أخرى فقط، بل من قيمته الوجودية القصوى التي لا تتبيَّن وتبرُز إلا في حالات قصوى كذلك، أي حالات الحرب والنزاع الفيزيائي. إن الحقل المركزي هو نوع الوجود الخاص الذي يتعين الأعداء بنيّتهم نفيه، أما الدولة فهي تمثّل هذا الحقل في شدته الوجودية، ومن يصطف على أساسه في كيان سياسي واحد ضد أعدائه. لمحاججات شميت في مفهوم السياسيّ وظيفة توطيد التأسيس الوجودي لما هو سياسي على نحو يضمن للأخير - متخذًا شكل دولة ديمقراطية ودكتاتورية في آن واحد- مطلق السيادة في تشكيل الحياة العامة والخاصة، خوض الحروب الداخلية لحفظ السلام والخارجية لحفظ النوعية الوجودية الخاصة، أي «إمكانية طلب جهوزية أبناء الشعب للموت، ولقتل المصطفّين إلى جهة العدو» (م. س. ص ٤٦).

كل هذه السمات التي ينسبها شميت إلى قوام مفهوم الدولة، لا يمكن أن تتحقق إلى بتحقق شرط توفر اصطفاف العدو-الصديق الوجودي الطابع والمنطوي بالضرورة على إمكانية تحوله إلى حرب. إن السياسيَّ، إذا ما عُرِّفَ على هذا النحو، هو ما يسبق الدولة مفهوميًا، فإما أن يضمن كيانها، أو يستبدل به شكلًا آخر أو يقود إلى انهياره، وهي احتمالات تتقرر بواقع الاستقطاب الذي يعيشه المجتمع. على هذا النحو يعارض شميت التعريفات الرائجة في نظريات قانون الدولة الألمانية والفرنسية لما هو سياسيّ والتي تنطلق بأسرها من وجود بديهي لسلطة الدولة خارج دائرة المساءلة العلمية. قد تكون السياسة هي «السعي من أجل المشاركة في السلطة، أو من أجل التأثير في توزيع السلطة، سواء كان ذلك بين الدول أو كان بين مجموعات مختلفة داخل الدولة التي تضمها» (م. س. ص ٢١، الحاشية رقم ٢)، كما يرى ماكس فيبر، غير أن هذا التعريف يربط السياسة بالدولة، ويبطن تبديهًا لمسألة السيادة واحتكارها دولتيًا. أما أَشكلة هذه الحقيقة المفهومية - في أعقاب تخلخل احتكار الدولة للسيادة واقعيًا - فستفضي إلى ضرورة ردّ الدولة إلى مستوى شعبي ووجودي، إنه عند شميت السياسيّ فحسب! هذه هي خلفية أطروحة الفصل الأول من **مفهوم السياسي**: «يفترض مفهومُ الدولة مفهومَ السياسيّ» (م. س. ص ٢٠) والتي نالت شهرة واسعة بسبب أثرها الصادم والمستفز لتقليد نظري راسخ في نظريات القانون وقانون الدولة.

لم تكن مشكلة التمثيل الديمقراطي إلا واحدة من المشكلات والقضايا التي يعرض **مفهوم السياسيّ** حلًّا جذريًّا لها. على أن هذا المفهوم واسع الشهرة لا يحمل بين طياته طاقة لاهوتية شمولية فحسب، كما أن إمكانيات استثماره تتجاوز رؤى شميت السياسية ومآربه في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. ولا يتوقف الأمر على الخصوبة التحليلية

التي يتضمنها تصور شميت عن السياسيّ والتي باتت الآن تنال اعترافًا علميًا عامًا في الفلسفة السياسية وعلم القانون والتاريخ، فضلًا عن اهتمام الإثنولوجيا والدراسات الثقافية المستجد بها. شميت نفسه استثمر مفهومه عن السياسيّ في أعماله بعد هزيمة ألمانيا النازية بطرق جديدة ومتنوعة،كما أنه ما فتئ يستخدمه لفهم ظواهر سياسية تاريخية أو معاصرة، مدرجًا إياه في إطار تأويل تشاؤمي عام مستمد من لاهوت التاريخ. العلمنة واللبرلة والفردنة تدهورٌ وانحطاط، وأشبه بسقوط الإنسان من السماء. الحرية صنو للخطيئة، وتمكين للشر في العالم. والدولة - التي دافع شميت ما استطاع عن سماتها الألوهية - كانت بمثابة الإله الأخير المرتجى منه كبح ديالكتيك الحرية، وتكذيب إعلان نيتشه «لقد مات الله! يبقى الله ميتًا! ونحن الذين قتلناه»[٣٧]. لكن الدولة وما تمثله قد ماتت فعلًا، «لا يجوز تبذير كلمة واحدة إضافية بعد الآن بهذا الصدد» (م. س. ص ١٠).

***

ولعله يجدر بنا هنا وضع خطاطة عن تركيبة الكتاب وهيكل محاججته وتسلسل محاوره، بحيث تصلح أن تكون مرشدًا عامًا للقارئ العربي الذي لا ينطبق عليه ما يفترضه شميت بقارئه الألماني أو الأوروبي. لمحة كهذه يمكنها أن تخفِّف من ارتباك وحَيرة قد تلزمان عن اختلاف الخلفيات والذاكرات الثقافية، لا سيما أن نصَّ شميت يعج بالإشارات والتنويهات ويتوسّل التلميح والإلماع.

- **المقدمة**: بخصوص المسار الجديد للفكر الشميتي بعد الحرب، وطريقة رصده وتقييمه لأشكال السلطة السياسية في هذه المرحلة، تعطي المقدمة التي كتبها شميت لطبعة عام ١٩٦٣ لمحةً مكثفة تتيح التعرف إلى مفهوم السياسيّ

---

(٣٧) (نيتشه، ٢٠٠١، ص ١١٨).

في بيئتـه الجديـدة، بيئة ما بعـد الدولة، بيئة الحـرب الباردة بين قطبـين لا يعرفان للحـدود السياسـية السـيادية أيّ معنـى، وبيئـة صعـود نجـم المقاتـل الشـعبي «البارتيزان» الذي يزدري كل المفاهيم الكلاسـيكية. كل هذه الظواهر السياسية هـي حصيلـة اصطفـاف العدو-الصديـق بعـد أن تفتَّـت شـكل الدولـة الذي اسـتوعبه لقرون. يحاول شـميت أن يلهي قارئه عن مقاصـده الأصلية من كتابه الـذي ألَّفـه في حمأة حربه عـلى جمهوريـة فايمر التـي انتهت إلى وصـول النازيين إلى السـلطة. تفتقد المقدمـة إلى أي مراجعة للموقف وتبعاتـه، وتوهم بأن قضية الكتـاب تقبـع بالكامـل في علم القانـون الدولي الذي مـازال متمسِّـكًا بمفاهيم قانونيـة تفترض سـيادة الدول عـلى أراضيها من دون أن يدرك مـا حلَّ من تغيير في بنية العالم السياسـيّة.

١ - الدولـتيُّ والسياسـيّ: تقتـصر وظيفة هـذا الفصل على الدفـاع عن الفصل بـين الدولتـيّ والسـياسيّ الــمُتضمَّن في الجملـة الافتتاحيـة، وذلـك بنـاء على شـواهد عديـدة مـن النقاشـات المتعلقـة بالقانون الفرنـسي والألمـاني. لا يرد في الفصل دفاع عن معنى اشـتراط الدولتيّ للسـياسيّ، بل عدم تطابقهما فحسـب. غـير أن الملاحظـة الطويلـة التي تذيـل هذا الفصل تسـلط الضـوء على تحولات واقـع الدولـة ومفهومها منذ القـرن الثامن عشر عـلى ضوء دمقرطتهـا، كما أنها تسـاعد عـلى فهم الإشـكالية التاريخية للدولـة كما تصورها شـميت وأجلاها في مؤلفـات أخرى له.

٢ - تمييـز العـدو والصديـق كمعيار للسياسـيّ: في هذا الفصل يُقدِم شـميت عـلى أولى خطـوات محاجتـه، فيضـع تمييـز العدو-الصديـق معيارًا للسـياسيّ أسـوة بمعايير الاقتصـادي والجمالي والأخلاقي، غير أنه يسـارع إلى إبراز الطابع

الوجـودي لهـذا التمييـز، الـذي يجعله عصيًّـا على أي تجريـد أو تعميـم أو تقييد معـرفي أو معياري.

٣. الحـرب كتمظهـر للعـداء: يتناول هـذا الفصل أربعة محاور حاسـمة، هي أولًا: تمييـز مفهوم العدو العام عن الخصـم الخاص، وكذلك تأصيل هذا التمييز عند اليونانيين وفي المسـيحية بما يُبعد عن الأخيرة تهمة اللاسياسية. ثانيًا: التمييز بين مسـتويين من الظاهرة السياسيّة، أولهما هو المستوى الدولتي الذي يمثل تمييز العدو-الصديق على نحو حصري، وثانيهما هو مسـتوى السياسة الداخلية الذي يتضمـن كل التقابلات والسـجالات داخـل الدولـة والمحظور عليهـا التحول إلى عـداوات عنيفـة؛ الحـرب الأهلية هي فشـل هذا الحظـر. وثالثًـا: الربط بين اصطفـاف العدو-الصديق والحرب بصفتها إمكانيـة واقعية كامنة بالضرورة في التمييز السـياسيّ، من حيث كونها حالة الاسـتثناء التي يتحدَّد على أساسـها كل رتابـة ومعيـار. ورابعًا: عبثية أي محتـوى فكري يكون أساسًـا لاصطفاف البشر إلى أعـداء وأصدقاء، فالعداء قد يعـود إلى تباين مصالح اقتصادية أو عقائد دينية أو رؤى أخلاقية؛ ليس ثمة ما يحتِّم تحول أحد حقول الحياة الإنسـانية إلى سـبب للعداء، فهذه مسـألة تاريخية متغيِّرة دون أي غائية، غير أنه يبقى في حوزتنا معيار لوصف تحول أحد هذه الحقول إلى الحقل السـياسيّ، أي رصد تسيّسه، إنه معيار الاسـتعداد للحرب في سـبيل الحفاظ على مضمون هذا الحقل.

٤. الدولـة كشـكل للكيان السياسـيّ وطعـن التعددانية بها: سـيادة الدولة هـي ما ينافح عنه شـميت في هـذا الفصل في وجـه نقابيين فرنسـيين وتعددانيين أنكلوسكسـونيين ممـن بـشّروا بإسـقاط السـيادة عـن مؤسسـة الدولـة ونـزع أيـة إلزاميـة في علاقتهـا بالفـرد. يفنـد شـميت أطروحـات التعددانيـة مرة على نحـو مفهومـي صرف، ومـرة أخرى بمناقشـة مثـال علاقة بسـمارك بالكنيسـة

الكاثوليكيـة والاشـتراكيين، لينتهي إلى أن «حـقّ الحرب» هو العلامة السـيادية الفارقة الحاسـمة في يـد الدولة.

٥. القرار إزاء الحرب والعدو: حق الحرب هو ما يتناوله هذا الفصل، سـواء كان ضـد عـدو خارجي أو ضـد عدو داخلي في جـوف الدولة ذاتهـا. فضلًا عن اللمحـة التاريخية بخصوص حق إعـلان العدو في العصور القديمة والوسـطى والحديثة، يبيِّن شـميت أن لا شيء آخر سـوى اللحظـة الوجودية يقدر على منح حـق الحرب للدولة وما يترتـب عليه من حق تصرف الدولة بـأرواح مواطنيها. كذلـك ينبري شـميت لنقـاش الوجـه الآخـر لمقولاتـه الوجوديـة، فالعدالة في عمومية معناها ليسـت من مفاهيم الحرب، ولا يعني اسـتعمالها سـوى التحزب في الحـرب إلى أحـد الأطـراف. كـما أن التوجه الـدولي لحظر الحـروب يعاني من تناقضـات داخله، فضلًا عن شـبهة خدمته لقـوى عالمية معينة.

٦. ليس العالم كيانًا سياسـيًا، بل كونٌ سياسـيٌّ متعـدِّد: في خطوة أولى يفنّد شـميت الإمكانيـة المفهومية لتصـور كهذا، فتحـوُّل العالم إلى كيـان واحد يعني بالضرورة سـقوط صفة السـياسيّ عنه. كذلك يشـكك شـميت بالنوايا المختبئة خلـف أفـكار كونية كهـذه عمومًـا، ومنظمات تتبنـى رؤى كهـذه كعصبة الأمم التي تتناقض بنيتها الواقعية مع أيديولوجيتها. يبقى أن يدحض شـميت إمكانية نزع السياسـة - ومعها سلطة الكيانات السياسـية - كليًّا عن الكوكب، بتحويله إلى كيـان واحـد اقتصـادي أو تقـاني أو خلافه لا يشـوبه أي اسـتقطاب عدائي. إذن، السـؤال الـذي ينتهـي إليه شـميت في هذا الفصـل يتعلق ببيـان إمكانية أو امتناع يوطوبيا عالم خالٍ من الاصطفافات والتكتلات ومنزوع السياسـة بحيث لا يبقـى فيـه أي معنـى وضرورة للسـلطة. إن عالمًـا بلا سـلطة هو عـالم «الحالة الطبيعيـة»، حيـث تسـود الحرية بـين البشر الذيـن تتوسـم فيهم هـذه اليوطوبيا

خيرًا. الربط بين حرية الإنسـان وخيره هو الفرضيـة الأنثروبولوجية لأصحاب التصـورات الليبرالية، وهذه الفرضية ليسـت إلا إحـدى الإجابات الممكنة على السـؤال الأنثروبولوجي الأسـاسي الذي لا يسـع أي نظرية سياسـية تجنّبه: ماذا سـيصنع الناس بحريتهم؟

٧. مقاربة أنثروبولوجية للنظريات السياسـية: هل سيميل الناس للشر أم للخير إذا باتوا أحرارًا يعيشـون على سـجيتهم، لا تضبطهم سلطة خارجهم؟ لا يعتقد شـميت بإمكانية تقديم إجابات قاطعة عن هذا السـؤال، غير أنه يسـتبعد في الوقت نفسه القدرة على تشييد نظرية سياسية جذرية من دون تكهّن أو عقيدة ما إزاء طبيعة الإنسـان. عقيدة الخطيئة الأصلية المسيحية هي الرؤية التي يتمثّلها شـميت كإجابة عن هذا السـؤال، غير أنه يدعّمها هنا بتنظيرات أنثروبولوجية-فلسـفية حديثـة هذه المـرة تعـود إلى الألمـاني المعاصر لشـميت هيلموت بلسـنر (Helmut Plessner). فمنه يقتبس شـميت تعريف الإنسـان كـ«سـؤال مفتوح» أو كـ«كائـن يفـارق ذاتـه»، كائن مبهـم وقابل لـكل شيء، وهو مـا يقرنه بصفة «الخطـورة» التي لا تعني إلا المعادِل الحديث لصفة «الشرّ» السـاذجة في التصور اللاهوتي المسـيحي. في هذا التعريف يجد شـميت ضالته، أي اسـتحالة اسـتبعاد إمكانيـة العـداء، وما يترتب عليـه من اصطفافات بين البشر وأشـكال السـلطة المنبثقـة منها، وهو مـا يعني تقويض يوطوبيا وحدة العـالم بالكامل. كذلك يورد شـميت في هذا الفصل ملاحظة عـن هيغل تلقي الضوء عـلى قراءته المركبة لهذا الفيلسـوف، وأخرى قصيرة عـن ميكافيلّي الذي ما انفك يقـدّره، ليباهي لاحقًا اعتزالَه في مسقط رأسـه بمنفى ميكيافيلّي.

٨. نزع السياسـة عبر قطبية الأخـلاق والاقتصاد: يمكن للقارئ أن يعثر في صفحات هذا الفصل على عيّنة تمثيلية لنموذج النقد المتبع من قِبل شـميت في

هجومه على الليبرالية. فهو يبدأ بتشريح البنية المفهومية لها، مبيّنًا كيف تمسخ هذه المنظومةُ الميتافيزيقية كل المفاهيم السياسيّة الأصيلة، ومن ثمَّ ينتقل إلى مقارنة بين جملة الوعود التي قطعتها الليبرالية على نفسها في مراحل تطورها الأولى وبين ما آلت إليه الأمور جراء استشراء هذه المفاهيم وسيطرتها على السياسة والقانون الدوليين. وفي لمحة تاريخية يعرض شميت تاريخ تلاقح مفهوم الأخلاق الذي يسِمُ القرن الثامن عشر مع مفهوم الاقتصاد الناشئ في القرن التاسع عشر، مستشهدًا بكتّاب وفلاسفة من أمثال كونستان وماركس، وكذلك أُبنهايمر في بدايات القرن العشرين.

- **عصر التحييدات ونزع السياسة:** على امتداد ١٦ صفحة لا أكثر «تتجرأ هذه المحاضرة على إلقاء نظرة فلسفية-تاريخية على العصور الأوروبية الحديثة»(٣٨) يقول أحد شارحي **مفهوم السياسيّ**، يبدو أن شميت أراد من نشرها إلى جانب نصِّ **مفهوم السياسيّ** للقارئ أن يخطو خطوة خطوة إضافية من النظري إلى العملي، وأن يستثمر المعالجة النظرية لمفهوم السياسيّ في سياق محاولة مزدوجة، يؤول فيها التاريخ الحديث لأوروبا، ويرسم لها خطى المستقبل. ولن يخفى على القارئ التأويل التشاؤمي لمسار الحداثة الأوروبية، من جهة أنه تدهور وانحطاط - وهو ما سيتزيَّا بعد سنوات زيًّا لاهوتيًا أوضح - وإن كان ختام المحاضرة يشي بمراهنة شميت على حدث أو معركة توقف هذا التدهور وتعيد تنظيم الحياة كما تريد الجماهير، وليس كما يريد أسياد المال والاقتصاد. تقدم المحاضرة كذلك تطبيقًا عمليًا لنظرية الحقول المركزية وتسيّسها على التاريخ الأوروبي، وهي نظرية يمكن عدّها من آثار شميت الباقية وأحد أهم أسباب

(38) (Mehring, 2003, S. 159).

جاذبيتـه المعاصرة، خصوصًـا ممن كانوا من قبل يتوسـلون الماركسـية ويقدِّمون الاقتصاديّ على السـياسيّ.

- **الملحق الأول:** يتطرق شـميت هنا إلى المعاني الممكنة للحياد السـياسيّ ويسلط الضـوء على مـا يرفضه من الحيـاد بمعناه الليـبرالي، كما أنه يجلي ضربًـا من معاني الحيـاد يرضيه ولا يتعارض مع سـيادة الدولة، بـل يصدر عنها.

- **الملحـق الثـاني:** وهو أكـبر الملحقـات الثلاثـة وأكثرهـا تركيبًا، وفيـه يعالج شـميت مفهومي الحرب والعـداء مقابل السـلم والصداقة. فضـلًا عن الجانب الاشـتقاقي لبعض هذه الكلمات الذي يسـتعين به شـميت لتنظيم العلاقة بينها، يتضمـن هـذا النصّ تحليـلًا مفهوميًا مجردًا، وآخـرَ نقديًا لمفاهيـم القانون الدولي الحديـث، التي تقصر فهمها للحرب على الفعل الفيزيائـي وتؤثّم من يبادر إليه، بينما تبقى فيها حالةُ ما بين السـلم والحرب بمثابة حالة سـلم؛ لأنها ليست حربًا.

- **الملحـق الثالـث:** وهـو - بطابعـه القانوني البحـت - يبرز إمكانيـات للقانون الـدولي والقانـون بـين الـدول ترافقت مـع، أو حتـى انبنت عـلى، واقع سـيادة الـدول الحصينة.

- **الإشارات:** وهي تتعلق بالخبرات والنقاشات والتطورات التي شهدها مفهوم السـياسيّ أو فكر شـميت عمومًـا حتى إصدار هـذه الطبعة عـام ١٩٦٣. ولعل اثنتـين من هذه الإشـارات تسـتحقان قـراءة معمقة، وهما: الإشـارة بخصوص (ص ٥٤) والأخـرى المتعلِّقـة بالصفحات (٥٩-٦٦)، حيث يضع لنا شـميت خطاطـة لقراءتـه الشـهيرة لتومـاس هوبـز، مرفقًـا إياهـا بـ«بِلَّـورة - هوبـز»، حيـث يتضـح أن المفـارق بقي حاضرًا لديـه، وإنما بـات يؤول من قبـل الدولة، وليس الكنيسـة.

***

ليس ثمة ضرورة لوضع كشّاف مصطلح للنص العربي لـمفهوم السياسيّ، وهي العادة التي درجت إزاء ترجمة الكلاسيكيات الغربية. رغم كثافته الشديدة والتداعي الفكري المرهق فيه، فإن نصَّ شميت سلس لغويًا ولا يتوسل لغة اصطلاحية خاصة، كما أنه يتجنب الكلمات والجمل المركبة، وهما الظاهرتان اللتان تتيحهما اللغة الألمانية ويُعتمد عليهما عادة في النصوص العلمية، كما أنهما مما يتحمل قسطًا من مسؤولية المشقة الخاصة المرتبطة بالترجمة من الألمانية إلى العربية. هذه السياسة التي اتبعها شميت في الكتابة هي ما شجعني على قراري في ألا أُقيمَ ترجمتي على تفكيك الصياغة الألمانية وإعادة تركيبها على نحو يتسق مع ذائقة القارئ العربي الأسلوبية، لقد سعيت إلى نقل أشكال الصياغة والسبك الموجودة في النصّ الألماني إلى العربية بحدود ما بدا لي أنه مقبول لدى القارئ العربي، الذي لا أعتقد أن الوفاء الكامل لذائقته سيكون وفاءً له. كذلك وجدت تسويغًا آخر لقراري هذا يكْمُن في أن مفهوم السياسيّ هو من الأعمال الكلاسيكية، أي إنه ليس كتاب رأيٍ فحسب، بل وثيقة تاريخية وشاهد على عصر تجدر محاولة نقل روحه ما أمكن.

ومع ذلك، يجدر هنا التنويه إلى اللاحقة «انيّة» التي اعتمدتها وعممتها على ترجمة كل كلمة تنتهي باللاحقة (ismus-) التي تماثل (ism-) في الإنكليزية. في كثير من الترجمات تُتَرجم هذه اللاحقة اختزالًا باللاحقة العربية «يّة»، وهي عادة ما تُستخدم للدلالة على اللاحقة الألمانية (itāt-)، والإنكليزية (ity-)، علمًا أن اللاحقة الأخيرة تشير إلى سمة من سمات الشيء، بينما تشير الأولى إلى رؤية أو مذهب أو انحياز لدى الإنسان عادة. وهكذا نقول عن ماركس إنه مادّاني (من مادة)، وعن هيغل إنه مثالاني (من مثال)، وعن شميت إنه قراراني (من قرار) ودولتاني (من دولة). ومقابل اللاحقة «وية» التي باتت تستخدم

هـذه الأيـام انحـزت إلى اللاحقـة «انية»؛ لاعتقـادي بأنهـا أقـدم في العربية، كما نعهدها في مصطلـح «العقلانية».

***

ختامًا، يبقى أن أوجِّه كلمة شـكر لمجموعة مـن الأصدقاء الذين كان لهم أيادٍ بيضـاء عـلى إتمام نقل هـذا الكتـاب الصغير إلى العربيـة: لِكُمَي الملحم وغسـان المـصري على أحاديث ومشـورات وسّـعت من أفق إدراكي لشـميت وأسـئلته، ولِوضاح الشـيخ محمود وخالـد صاغية وعلياء كرامي عـلى عونهم لي في إيضاح معـاني عبـارات ترد بالفرنسـية والإنكليزية، ولِسباسـتيان دامّ على مسـاعدتي في فهـم عبارات شـميت اللاتينيـة، ولِجوليا تيكه عـلى جهدها الجهيـد معي لأجل فكّ بعض طلاسـم النـصّ الألماني، ولِصوفيا ماي على إطْلاعـي على كيفية قراءة شـميت في مجالات الدراسـات الثقافيـة والإثنولوجية الحديثـة. وأخيرًا، أخصّ موريـس عايـق بشـكر مضاعـف عـلى مـا زودني بـه من مـن ملاحظـات نقدية ثاقبـة أثنـاء ترجمتي للنـصّ والكتابة عنـه، وامتنانًا عـلى لَفْتِه انتباهي إلى شـميت قبل سنوات.

سومر المير محمود

برلين

يوليو ٢٠١٧

المراجع

Mehring, R. (Hrsg.). (2003). *Carl Schmitt: Der Begriff Des Politischen: Ein Kooperativer Kommentar.* Berlin: Akad.-Verl.

Quaritsch, H. (Hrsg.). (1988). *Complexio oppositorum : Über Carl Schmitt.* Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie.* München : Duncker & Humbolt.

Schmitt, C. (1923). *Römischer Katholizismus und politische Form.* Hellerau: Hegner.

Schmitt, C. (1925). *Politische Romantik.* München: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1928). Der bürgerliche Rechtsstaat. *Abendland. Deutsche Monatshefte für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft, 7 (3. Jg),* S. 201 – 203.

Schmitt, C. (1970 (1)). *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.* Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1970). *Verfassungslehre.* Berlin: Duncker & Hombolt.

Schmitt, C. (1988 (1)). Die politische Theorie des Mythos. In *Positionen und Begriffe im Kampf um Waimer - Genf - Versaille (1923 - 1939)* (Vierte, korrigierte Auflage Ausg., S. 11-21). Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1988). *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar ? Genf ? Versailles 1923-1939.* Berlin: Duncker & Humblot.

عزمي بشارة. (٢٠١٥). الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

كارل شميت. (٢٠٠٨). أزمة البرلمانات. بغداد، أربيل، بيروت: دراسات عراقية.

مصطفى الحداد. (٢٠١٣).كارل شميت ونقد الليبرالية. تحرير علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج (المجلد الثاني، الصفحات ٨٨٥-٩٣٢). دار الزمان - منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف.

نيتشه. (٢٠٠١). العلم الجذل. بيروت: دار المنتخب العربي.

مفهوم السياسيّ

نصٌّ عام ١٩٣٢، مع مقدّمة وثلاثة ملاحق

لذكرى صديقي أوغوست شيْتْست من ميونخ،

الذي سقط في الهجوم على مينكيلول(*)

في ٢٨ آب/أغسطس ١٩١٧

(*) (Muncelul) قرية في إقليم فرنتشيا (Vrancea) شرق رومانيا، سيطر عليها فيلق الألب الألماني بعد هجومٍ شنَّه على القوات الروسية الموجودة هناك في أواخر الحرب العالمية الأولى. وأوغوست شيْتْست كان زميل شميت في الخدمة العسكرية في ميونخ. (المترجم)

مقدمة طبعة ١٩٦٣

«يرى أرسطو أن كثيرًا من الناس يتكلمون ويفكرون بحكمـة، وهـو يشـاطرهم حكمتهم حـين يقول إن الصداقـة والحرب هما سَـببَا العمار والدمار»

تاريخ تسليه (Cillierchronik S. 72). مقتبس عن:
Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, 1939,
يتصدّر فصل: Politik und Fehdewesen

تتضمـن هـذه الطبعـة الجديـدة لـمفهوم السـياسيّ النـصَّ الكامـل كما صدر عـام ١٩٣٢ دون أي تغيـير. في الخاتمة التـي ذيّلت هذا الإصدار أبـرزتُ الطابع التعليمـي الصارم للنص، وشـدّدت على أن كلَّ ما يرِدُ فيه إزاء مفهوم السـياسيّ يُناط به «جلاء نظري لمشـكلة هائلة»، بكلمات أخرى: يُفترض به أن يضع إطارًا لأسـئلة قانونية معينة، بغية ترتيب موضوعة مضطربة وتنظيمِ توضّع مفاهيمها. إننـا حيال عمل لا يبدأ بتحديـدات جوهرية فوق الزمان، بـل بمعايير تكفل ألّا يغيـب عن بالنا الموضـوعُ والحالة. يتعلق الأمر هنا أساسًـا بالعلاقة بين مفاهيم:

الدولتيّ والسياسيّ من ناحية، والحرب والعدو من ناحية أخرى، وبتوضّعها بعضها إزاء بعض، بغية تمييز المضمون المعرفي لهذا الحقل المفهومي.

التحدّي

تتغير حدود حقل السياسيّ باستمرار وفقًا لتغيُّر الطاقات والقوى التي تتّصل ببعضها البعض أو تنفصل طلبًا للغلبة. انطلاقًا من الدولة-المدينة القديمة (Polis)، وضع أرسطو محدِّداتٍ للسياسة تختلف تمامًا عما فهمه منها لاحقًا مَدْرسيُّ القرون الوسطى (Scholastiker)، رغم تبنِّي الأخير الصياغات الأرسطية بحرفيتها. فما كان يدور في خاطر المدرسيِّ هو التضادّ بين الروحي-الكنسي من ناحية، والسياسيّ-الدنيوي من ناحية أخرى؛ أي علاقة التوتر بين نسقين متعيِّنَيْن. وعندما انهار الكيان الكنسي في غرب أوروبا في القرن السادس عشر وذوَت وحْدَتُه السياسية جراء الحرب الأهلية الدينية-المسيحية، كان يُطلق على أولئك القانونيين في فرنسا الذين دافعوا عن الدولة - من حيث هي كيان حيادي أعلى في غمار حرب الإخوة بين الطوائف - تسمية «السياسيين» (politiques). وقد كان جان بودان (Jean Bodin)، أبو القانون الدولتيّ والدولي الأوروبي، نموذجًا جليًّا لهؤلاء السياسيين.

حتى وقت قريب، عاش الجانب الأوروبي من البشرية عصرًا انطبعت مفاهيمه القانونية بطابع الدولة مفترضةً وجودها بداهةً. أما الآن فنحن نعيش نهاية عصر الدول والدولتية. لا يجوز تبذير كلمة واحدة إضافية بعد الآن بهذا الصدد. ومع انقضاء هذا العصر اندثر أيضًا البناء العلوي المؤلَّف من مفاهيم متصلة بالدولة، والذي سهرت على تشييده علومُ القانون الدولتيّ والدولي المركزي-الأوروبي طوال أربعة قرون. ما يحدث الآن هو أنه، وبينما تُخلع هذه الدولة عن عرشها - من حيث هي نموذج للكيان السياسيّ وحامل لأكثر

الاحتكارات إدهاشًا، أي احتكار القرار السياسيّ، وكذلك من حيث هي دُرَّة الصيغة الأوروبية والعقلانية الغربية -، لا يزال المرء يحتفظُ بمفاهيمها، وذلك حتى بصفتها مفاهيمَ كلاسيكية أيضًا. حقًا لقد باتت كلمة كلاسيكي اليوم تحمل معنيَيْن في أكثر الأحيان، ولها وقعٌ متناقض، إنْ لم نقل: مثير للسخرية(*).

بالفعل كان هناك عصر لم يكن من اللغو فيه مماهاةُ الدولتي بالسياسيّ؛ ذلك أن الدولة الأوروبية الحديثة قد نجحت في تحقيق أمر نادر الحدوث: بَسْط السلام داخلها واستبعاد مفهوم العداء من جوفها، من حيث هو مفهوم قانوني. لقد حالف النجاح هذه الدولة في إلغاء نظام الثأر (Fehde) كمؤسسة قانونية قروسطية(**)، ووضعِ حدّ للحرب الأهلية الدينية في القرنين السادس والسابع عشر، التي خاضها طرفاها مقتنعَيْن بأنها حرب عادلة بامتياز، وكذلك في فرضِ «الاستقرار والأمن والنظام» على أراضيها. هذه العبارة الأخيرة، أي «الاستقرار والأمن والنظام»، هي ذاتها تعريف الشُّرطة كما هو معروف. داخل دول كهذه لا يكون ثمة سياسة، بل شرطة فحسب، إلّا إذا كنا سنعتبر مكائد البلاط والتنافسات ومحاولات التمرد وانشقاقات الساخطين، قصارى القول:

(*) المعنيان اللذان تحملهما كلمة «كلاسيكي» وفق شميت هما: القدامة والتقليد من ناحية، والرسوخ والمرجعية من ناحية أخرى. وهكذا يمكن فهم السخرية التي يستشعرها في الكلمة عندما تنعت بها مفاهيم الدولتيّة المنقضية. (المترجم)

(**) وفد نظام الثأر إلى أوروبا مع القبائل الجرمانية التي استوطنت المناطق الأكثر دفئًا وفككت الإمبراطورية الرومانية. وبموجبه يقتصُّ المعتدَى عليه من المعتدِي مباشرة وفق أعراف وتقاليد، بعيدًا عن المرجعية السياسيّة العليا. حتى بزوغ العصور الحديثة كانت تقاليد الثأر معمولاً بها في النظام الإقطاعي، قبل أن يتم اجتثاثه فعليًا من قِبَل أجهزة الدولة الحديثة. قانونيًا كان الملك الألماني ماكسيميليان الأول (Maximilian I.)، الذي توِّج لاحقًا قيصرًا على الإمبراطورية الرومانية المقدسة، أولَ من ألغى على نحو نهائي شرعية أي ثأرٍ في إطار قراره الشهير المعروف بـ«السلام العام الأبدي» (Ewiger Landfriede) في ٧ آب/ أغسطس ١٤٩٥، والذي يعتبر عتبةً فاصلة بين العصور الوسطى والحديثة. (المترجم)

١١ «الاضطرابات»، سنعتبرها سياسة. وبالطبع لن يجوز استخدامُ كلمة السياسة بهذا المعنى، ولن يكون النقاش حول صحة هذا الاستخدام أو خطئه سوى خلاف حول كلمات. في كل الأحوال ينبغي التنبُّه إلى أن كلمتي «السياسة» (Politik) و«الشرطة» (Polizei) مشتقتان من كلمة الدولة-المدينة اليونانية (Polis). السياسة بمعناها الكبير، أي كسياسة عليا، كانت في العصر الدولتيّ السياسةَ الخارجيةَ فحسب، والتي كانت تمارسها دولة سيِّدة بما هي كذلك إزاء دول أخرى تتمتع أيضًا بسيادة مُعترف بها من الدولة الأولى، وذلك بأن تتخذ بنفسها القرار بشأن الصداقة معها، أو العداء أو الحياد.

لكن ما هو الكلاسيكي في نموذج من هذا النوع لكيان سياسيّ موَحَّد نحو داخله بفرضه السلام فيه، وكذلك نحو خارجه بتعامله مع الكيانات السيدة الأخرى بوصفه سيدًا أيضًا؟ يكمن الكلاسيكي في هذا النموذج في إمكانية إجراء تمييزات واضحة وقطعية. الخارج والداخل، الحرب والسلام، العسكري والمدني في أثناء الحرب، الانحياز والحياد: كل هذه أشياء مُتمايزة، ولا يُخلط بعضها ببعض عن عَمْد. كذلك في الحرب فإن طرفيها يتمتعان بوضع قانوني واضح، حيث يُعترَف بالعدو في الحرب - وفق مفاهيم القانون الدولي - كدولة سيِّدة نظيرة. في هذا القانون الدولي يتضمّن الاعترافُ بدولة ما، طالما حافظت هذه على مضمونها، الاعترافَ بحقِّ الحرب، وهو ما يتضمّن الاعترافَ بها كعدوٍ قانوني. للعدو أيضًا صفة قانونية، فهو ليس مجرمًا. من الممكن إذن زرْبُ الحرب(*) وحَدُّها بتقييدات القانون الدولي، كما يمكن إنهاؤها باتفاق سلام

(*) يستخدم شميت كلمة (Hegung) لوصف ظاهرة قوننة الحرب في إطار القانون الدولي الأوروبي، وهي كلمة غير مألوفة في هذا السياق، تعني في استعمالها غير الاصطلاحي: الحماية والعناية بالحيوانات أو النباتات من جهة، والحدّ والتقييد والتسوير من جهة أخرى، وهو ما رأيتُ له معادلًا في جذر «زَرَبَ». ويشي هذا اللفظ الألماني الذي اختاره شميت برفضه =

يتضمن مرسوم عفوٍ في أحد بنوده. على هذا النحو فقط يمكن التمييز الواضح بين السلم والحرب والحياد النظيف غير الملتبس.

إن زرْبَ الحرب ورَسْمَ حدود واضحة لها ينطوي على جعل العداء نسبيًا. وتنسيب من هذا النوع يمثّل تقدمًا كبيرًا بالمعنى الإنساني. ليس من السهل حقًا إنجاز تنسيب كهذا، فالبشر يشقُّ عليهم ألّا يروا أعداءهم كمجرمين. في كل الأحوال كان القانون الدولي الأوروبي قد نجح في هذه الخطوة بخصوص الحرب البرية بين الدول. أما كيفية نجاح الدول الأخرى التي لا تعرف في تاريخها سوى الحروب الاستعمارية والأهلية، فيبقى سؤالًا يجيب عنه المستقبل. بالمعنى الإنساني ليس ثمة أيُّ تقدُّم في استبعاد الحرب المقيَّدة بالقانون الدولي بذريعة رجعيتها وإجراميتها، ولا في إطلاق العنان - باسم «الحرب العادلة»- للعداوات العرقية أو الطبقية «الثورية» التي لا تستطيع التمييز بين العدو والمجرم، كما أنها لا تريده. ١٢

مثّلت الدولةُ والسيادةُ الأرضيةَ التي قام عليها ما توصّل إليه القانون الدولي حتى الآن من تحديدات للحرب والعداء. والحال أن حربًا تُخاض وفقًا لقواعد القانون الدولي الأوروبي فيها من الحسِّ القانوني والمتبادل - وأيضًا من الإجراءات القانونية و«الفعل القانوني» كما كان يقال - أكثر من تلك المحاكمات الصورية المسيّرة من قبل أصحاب السلطة الحديثين، والهادفة إلى التدمير الأخلاقي والفيزيائي للعدو السياسيِّ. من يريد هَدْمَ هذه التمييزات

= للمفاهيم الليبرالية المنطوية على يوطوبيا عالم خالٍ من الحروب، ومن ثمّ من الدول أيضًا، ذلك أن توجهًا كهذا لا يستبعد الحرب عامةً، إنما يحرّرها من «زَريبة» الدولة لتغدو البشرية متورطةً في استقطابات واصطفافات وحروب كونية أبعد عن الإنسانية من الحروب بين الدول. كذلك فإن ظاهرة المقاتل الشعبي «البارتيزان»، والتي يمر شميت على ذكرها في هذه المقدِّمة ما هي إلا نتيجة للاستغناء عن الدولة كزريبة للسياسة والحرب. (المترجم)

الكلاسيكية والتقييدات المبنية عليها للحرب بين الدول (الدُولية)، عليه أن يدرك فداحة ما تقترف يداه. لقد أدرك هذا ثوريون محترفون مثل لينين (Wladimir Iljitsch Lenin) وماو تسي تونغ (Mao Zedong)، بينما عجز عن ذلك بعض القانونيين المحترفين حتى الآن، إن هؤلاء الأخيرين لم يلاحظوا قطُّ كيف يمكن للمفاهيم الكلاسيكية التراثية المخصصة للحرب المزروبة أن تُستعمل كسلاح في الحرب الثورية، يوظفها المرء أداتيًا من دون أن يقيّد حريته وأن يلزم نَفْسَه باعتراف متبادل.

هذا هو واقعنا. إن حالة مرتبكة كهذه، حالة بينية بين النظام والفوضى، بين السلم والحرب، تَطْرح أسئلةً مقلقةً ومستَحَقّة، كما أنها تتضمن تحدّيًا حقيقيًا (Herausforderung). تحمل هذه الكلمة الألمانية معنى **التحدي** (Challenge) ومعنى **الاستفزاز** في آن معًا.

محاولة إجابة

إن نصَّ مفهوم السياسيّ هو بمثابة محاولة لإيفاء هذه الأسئلة الجديدة جوابها، ولعدم التقليل من شأن هذا التحدّي وذلك الاستفزاز. ولئن كانت محاضرتي عن هوغو برويس *Hugo Preuß* 1939 وأبحاثي *Die Hüter der Verfassung* 1931 **(حامي الدستور)** و1932 *Legalität und Legitimität* **(الشرعية والمشروعية)**، تعالج إشكالية القانون الدستوري الجديدة داخل الدولة، فإن ١٣ قضايا نظرية الدولة تلتقي في هذا النصّ مع قضايا القانون الدولي. لا تتوقف المعالجة عند نظرية الدولة التعددانية - التي كانت مجهولة تمامًا في ألمانيا آنذاك -، بل تمتد إلى عصبة الأمم الجنيفية. هذا النصّ يتصدى لتحدّي حالة الـ«ما بين بين»، ويخاطب بالدرجة الأولى دستوريين وقانونيين دوليين.

تقـول الجملـة الافتتاحية مثلًا: «يَفـترض مفهومُ الدولتيّ مفهومَ السـياسيّ»، لكن من سيفهم فرضية مَصوغة على هذا النحو من التجريد؟ لا أزال حتى الآن في ريبـة من جدوى خيـاري البـدء بتجريد كهذا لا يبدو شـفافًا عـلى الإطلاق؛ ذلـك أن الجملـة الأولى غالبًا ما تقـرّر مصير النصّ. بيد أن هـذا القول المفهومي والمُوجَّـه للخاصـة لا يـرد في المكان الخطـأ؛ لأن ما فيـه من طرحٍ مسـتفز يوحي بطبيعـة المتلقين الذيـن يتوجه إليهـم، وأقصد هنـا العارفين بالقانـون الأوروبي العام (Jus publicum Europaeum)(*)، بتاريخه وإشـكاليته الراهنة. فقط بالنظر إلى هـؤلاء المتلقين سـتغدو خاتمة النصّ ذات معنى؛ لأنها تُبرز مسـاعيه لـ«جلاء مشـكلة هائلة»، وكذلك طابعَـه التعليمي الصارم.

ولعله يُفترض بتقرير عن أصداء النصِّ داخل حقل متلقيه، أن يأخذ نصوصًا لاحقـة لـه في اعتبـاره تقوم بإكـمال هذه المقاربـة لمفهوم السـياسيّ وتتغيَّـا اكتمال جـلاء الأمر. من هذه الأعمال محاضرة *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* 1938 (**التحـول إلى مفهـوم حـرب مميِّـز**) وكتـاب *Nomos der Erde* 1950 (**نامـوس الأرض**). كما يُفترض بتقرير كهذا أن يشـمل تطورَ الرؤى بخصـوص الجريمـة السياسـية واللجوء السـياسيّ، وقابليـةَ الأفعال السياسـية للخضـوع للقانـون، وكذلـك الإجابـاتِ ذاتَ الشـكل القانـوني على الأسـئلة السياسـية. وربما يجب عليه كذلك أن يعالج السـؤال الأساسي بصدد المحاكمات

(*) يعـود هـذا المصطلـح إلى يواخيـم هاغيمايـر (Joachim Hagemeier)، الذي كتب سلسـلة من التقاريـر صدرت بين عامي ١٦٧٧ و ١٦٨٠ قـارن فيها بين البلدان الأوروبية من حيث قانونها العـام. أعاد شـميت إحياء هذا المصطلح على حسـاب المصطلح السـائد (Le droit public de L'Europe)، قاصـدًا به، بخلاف هايغمايـر، القانونَ الناظم لعلاقات الـدول الأوروبية بعضها البعـض، كـما عُـرف اعتبارًا مـن القرن السـادس عـشر. أما المعالجـة النسـقية لظاهـرة القانون الأوروبي العـام، فنجدها في كتابه ناموس الأرض. ومنذ سـقوط جدار برلين اسـتُخدم المصطلح من جديـد للدلالة على النظـام القانوني الأوروبي الناشـئ في إطار الاتحـاد الأوروبي. (المترجم)

١٤ القانونيـة، وأقصد هنـا أن يتضمن بحثًا يبيِّن إلى أي حدّ تؤثـر المحاكمة القانونية - عـبر ذاتها كمحاكمـة - في مادتها وموضوعهـا وتحوُّلُه إلى طبيعـة أخرى. كل هـذا يتجاوز بكثير إطار هذه المقدمة التي لا يسـعنا فيها إلّا الإشـارة إليه بوصفه مهمةً. وحتى قضية العالم ككيان سياسيّ -وليس كيانًا تقنيًا واقتصاديًا فحسب- قد ينبغـي إدراجها بين القضايا السـالف ذكرها. غير أنني أرغب أن أسـمّي من بين آراء كثيرة عن النصّ مقالين في القانون الدولي يناقشـان نصّي على نحو نقدي ورافـض دون أن يبتعدا عن لبِّ الموضوع، وهما الرؤيتان اللتان نشرهما الأسـتاذ هانـس فيهـبرغ (Hans Wehberg)، جنيـف، في مجلتـه *Friedenswarte* (مرقب السِـلم) في عامـي ١٩٤١ و١٩٥١. ولأن هـذا النـصّ عـن مفهـوم السـياسيّ يعالـج مـادةً تاريخيةً - حالُه في ذلك حال كل مناقشـة قانونيـة لمفاهيم متعينة -؛ فهـو يتوجـه كذلك إلى المؤرخـين، وبالدرجـة الأولى إلى العارفـين بعصر الدولة الأوروبيـة، والدارسـين للانتقـال من كيان الثأر القروسـطي إلى الدول السـيدة على مسـاحة من الأرض، وما اقترن به من تمايز الدولـة عن المجتمع. وهنا يجدر ذكـر اسـم المـؤرخ الكبـير أوتـو برونـر (Otto Brunner)، الذي يتضمـن عمله الرائـد 1939 *Land und Herrschaft* (الـبرّ والسـيادة) تصديقًـا تاريخيًا للمعيار الذي وضعْتُه إزاء السـياسيّ. كما أنه يلقي الضوء على نصّي الصغير؛ إذ يصفه بأنه «ذروة» تطـور نظرية مصلحة الدولة. وفي الوقت ذاتـه يعترض برونر نقديًا على إعلائه لمنزلة العدو على حسـاب الصديق، وعلى جعلِ العدوِّ الـمَعْلم المفهومي الإيجابي الحقيقي للسـياسيّ.

عـبر نعته بـ«الذروة» تتم إحالـة النصّ إلى العصر الإمبريـالي، ويوصَف كاتبه بأنـه نسـخة باهتـة مـن ماكـس فيـبر (Max Weber). غـير أن علاقـة مفاهيمي بمفاهيـم نظريـة القانـون الدولتـيّ والـدولي الإمبريـالي النمطي تتضح بشـكل كافٍ في الحاشـية (رقـم ٢ ص ٢١) التـي تعالـج مُنتَجًـا نمطيًا لهـذا العصر. أما

الاتهام بتبديءٍ وتسبيقٍ مزعوم لمفهوم العدو على مفهوم الصديق، فهو اتهام شائع عمومًا ونمطي يجهل أصحابُه أن كل حركة داخل مفهوم قانوني تنبثق بالضرورة الديالكتيكية عن النفي والسلب. سواء في الحياة القانونية أو في النظرية القانونية، لا يمكن اعتبار الاشتمال على النفي «تبديئًا» للمَنفي على الإطلاق. عند نفي القانون فقط تصير المحاكمةُ ممكنةً، من حيث هي فعل قانوني. كذلك لا تتفعّل العقوبة وقانون العقوبات بحدوث فعل عمومًا، بل بحدوث ارتكاب. لكن هل هذا فعلًا فهم «إيجابي» للمخالفة والارتكاب، هل هذا «تبديء» للجريمة؟ ١٥

لكن، وبصرف النظر عن ذلك، سيهتمُّ المؤرخ، الذي لا يعني له التاريخُ ما مضى من الزمان فحسب، بذلك التحدي الراهن والمتعين أمام مناقشتنا لما هو سياسيّ، وأقصد تلك الحالة البينية المضطربة التي تتوسط المفاهيم القانونية الكلاسيكية من جهة، والثورية من جهة أخرى، وهو لن يسيء فهم معنى أجوبتنا على هذا التحدي. إن تطور الحرب والعدو الذي بدأ عام ١٩٣٩ آلَ إلى ضروب من الحروب جديدة وأبعد أثرًا، وإلى مفاهيم سلامٍ مبلبلة بالكامل، وإلى الحروب الشعبية والثورية الحديثة. كيف يمكن للمرء معالجة كل هذا نظريًا إذا ما استُبعِدت من الوعي العلمي تلك الحقيقة البسيطة؛ حقيقة أن ثمة عداءً بين البشر؟ لن يكون بوسعنا التعمُّق في مناقشة هذه الأسئلة هنا، بيد أنه يجدر التذكير بأن التحدّي الذي حاولنا مجابهته لا يزال موجودًا إلى الآن، بل إنه ازداد طاقة ونفاذًا على نحو مفاجئ. من الجدير بالذكر في هذا السياق أن الملحق الثاني الذي يعود إلى عام ١٩٣٨ يتضمن نظرةً عامة عن علاقة مفهومي الحرب والعدو ببعضهما البعض.

مفهومُ السياسيّ لم يعالجه القانونيون والمؤرخون فحسب، بل اللاهوتيون والفلاسفة أيضًا. ولعلنا نحتاج على هذا الصعيد إلى تقرير نقدي على نحوٍ خاص يغطي هذه المداخلات ويعطي صورةً كاملة نوعًا ما عنها. بيد أنه تظهر في هذا الحقل صعوبات جديدة وغير مألوفة تتعلق بالفهم المتبادل، بحيث تستحيل تقريبًا التجلية الوافية للإشكالية المشتركة. لا تزال عبارة «ليصمت اللاهوتيون» (Silete theologi!) ـ التي وجَّهها قانونيٌّ مختص بالقانون الدولي للّاهوتيين من المذهبَيْن في مطلع عصر الدولة ـ محتفظةً بتأثيرها. إن التشظّي الذي أصاب كيان البحث والتعليم في مجال العلوم الإنسانية، جراء توزيع المهام، أَسْفَرَ عن بلبلة اللغة المشتركة. فيما يتعلّق بمفاهيم كالصديق والعدو بالذات، يكاد يستحيل تجنُّب فصل الاختصاصات (itio in partes). ١٦

مع نهاية العصر الدولتي كان القانونيون قد فقدوا إلى حدٍ بعيد تلك الثقة المزهوة بنفسها، التي عبّرت عن نفسها مع مطلع هذا العصر في عبارة «اصمتوا» (Silete!). الكثيرون منهم باتوا يطلبون العون والإغناء من الحقّ الطبيعي اللاهوتي-الأخلاقي، أو حتى من معايير قانونية عامة تصدر عن فلسفة القيمة. ولم تعد وضعانية القانون التي وسمت القرن التاسع عشر بكافية، كما أن إساءة الاستخدام الثورية لمفاهيم الشرعية الكلاسيكية بيِّنةٌ واضحةٌ وضوحَ الشمس. وفي مقابل اللاهوت والفلسفة من ناحية، والضبط التقني-الاجتماعي من ناحية أخرى، فإن القانوني المختص بالقانون العام يرى نَفْسَه في منزلة وسطى دفاعية تسقط فيها الحصانة المحلية لموقفه، كما يتعرض المضمون المعرفي في تعاريفه للتهديد. لعل حالة مضطربة كهذه تكفي بذاتها لتسويغ طبعة جديدة من نصّ مفهوم السياسيّ الذي لم يعد متوفرًا منذ زمن بعيد؛ وذلك لإنقاذ وثيقة أصلية من عمليات الأسطرة المزيِّفة، واستعادة شهادة حقيقية عن تعييناته المعرفية الأصلية.

إنَّا لنجد الاهتمام الحق بالصياغة الأصلية الحرفية لمقولةٍ ما أكثر بكثير في الحقول غير العلمية كالصحافة اليومية والفضاء الإعلامي العام. ففي هذه الحقول والميادين يُجيَّر كل شيء خدمة لأهداف الاستهلاك السياسيّ والغايات اليومية للصراعات السياسيّة، بحيث يصبح الجلاء العلمي مسعىً سخيفًا. في هذه البيئة حُوِّر تحديدٌ مفهوميٌّ حذِر إلى شعار بدائي، أي إلى نظرية العدو-الصديق التي لا يعرفها المرء إلا عبر القيل والقال، ويحمِّل كلُّ طرف مسؤوليتَها للطرف المقابل. لا يقوى الكاتب هنا على فعل أي شيء سوى الحفاظ على أمن النصّ على نحو كامل بالقدر الممكن. كما ينبغي عليه بطبيعة الحال أن يدرك أنه لا يسيطر على تأثيرات أعماله وأصدائها. تلك النصوص القصيرة بالذات تختطُّ لنفسها دروبها الخاصة، فيصير قَصْدُ المؤلف من هذه النصوص أمرًا يحدده «ما يخبئه الغدُ» فحسب.

١٧ إكمال الإجابة

تدوم هذه الحالة التي انطلقنا منها دون أن يتم تذليل أيّ من تحدياتها، لا بل إن التناقض بين الاستخدام الرسمي للمفاهيم الكلاسيكية من ناحية، والواقع الفعلي للأهداف والمناهج الثورية العالمية من ناحية أخرى قد ازداد حِدَّةً. لا يجوز أن يتوقف التفكُّر في هذه التحديات، بل على العكس، يجب إكمال محاولة الإجابة عليها. كيف لذلك أن يحدث؟ لقد انقضى عصر الأنساق. عندما كان عصر الدولتيّة الأوروبية قبل ثلاثة قرون في طور الصعود نشأت أنساق فكرية بديعة. أما اليوم فلا يمكن النسج على المنوال نفسه. لا يسعنا اليوم أكثر من استعادة تاريخية تتفكّر في عصر «القانون الأوروبي العام» الكبير، وفي مفاهيمه عن الدولة والحرب والعدو الشرعي ضمن وعيها لنسقيّتها. هذا ما سعيت إليه في كتابي (**ناموس الأرض**).

ثمة إمكانية أخرى معاكسة تمامًا، وهي القفز إلى الحِكم الموجزة، بيد أن ذلك لا يجوز لي كعالِمِ قانون. وهكذا لا يبقى لي سوى مخرج واحد من المعضلة بين النسق والحكمة الموجزة، يتمثل في إبقاء الظاهرة في حيز الاهتمام وقيدَ اختبارِ معيارية الأسئلة المتجددة التي تطرحها حالات جديدة مضطربة. بهذه الطريقة تتراكب المعارف المتنامية، الواحدة على الأخرى، وتنشأ مجموعة من الملاحق. لقد بات هناك الكثير من هذه الملاحق حتى الآن، بيد أن إثقال كاهل الطبعة الجديدة لنصٍّ يعود إلى عام ١٩٣٢ بها ليس عمليًّا. وسيؤخذ بعين الاعتبار صنفٌ خاص بالكامل من هذه الملاحق التي تعطي فكرةً عامة عن العلاقات التي تصل بين مفاهيم حقل ما، فهي ترسم مسقطًا لحقل مفهومي تصوغ مفاهيمه بعضها بعضًا عبر توضّعها في الحقل ذاته. إن نظرة عامة كهذه ستعود بنفعٍ خاص على الغاية التعليمية من هذا النص.

وبصفته وثيقةً، كان لا بدَّ من توفير نصّ عام ١٩٣٢، الذي يُعاد طبعه هنا بكامل عيوبه ومن دون أي تعديل. إن العيب الأساسي فيه يكمن في أن ضروبًا شتى من العدو - العدو التقليدي والحقيقي والمطلق - لم تميَّز وتُفْصَل بعضها عن بعض بشكل كافٍ ودقيق. أدين للفرنسي جوليان فروند (Julian Freund) من جامعة ستراسبورغ، والأمريكي جورج شواب (George Schwab) من جامعة كولومبيا؛ أدين لهما بفضل الإشارة إلى هذه الثغرة. تتواصل مناقشة المشكلة على نحو لا يعطّله شيء، وتحقق تقدمًا حقيقيًا في الوعي؛ ذلك أن طرائق الحروب الجديدة والمعاصرة تحمل على التفكّر في ظاهرة العداء. في بحث مستقل عن **نظرية البارتيزان** - يصدر بالتزامن مع هذه الطبعة الجديدة - أظهرت هذا باستخدام مثال كثيف وراهن على نحو خاص. كما لنا في الحرب الباردة - كما تدعى - مثال صارخ ثانٍ على ذلك.

١٨

في الحروب الشعبية -كما تطورت بدءًا بالحرب اليابانية-الصينية منذ عام ١٩٣٢، مرورًا بالحرب العالمية الثانية، وصولًا إلى الهند الصينية وبلدان أخرى بعد عام ١٩٤٥ - تتّحد عمليتان متعاكستان، نوعان مختلفان بالكامل من الحرب والعداء: المقاومة المحلية والدفاعية في جوهرها من ناحية، حيث يواجه شعبُ بلدٍ ما غزوًا غربيًا، والدعم والقيادة لهذه المقاومة من ناحية أخرى، واللذان يقدمهما طرف ثالث ذو مصلحة، يتمثل في قوى عدوانية على مستوى عالمي.

إن المقاتل الشعبي (Partisan) من حيث هو «نمط هامشي»، والذي لا يعني سوى «غير النظامي» وفق التجارب الكلاسيكي، بات الآن النمط-المفتاح في شنِّ الحروب الثورية العالمية، إنْ لم يكن النمط المركزي. للمرء أن يتذكر المبدأ الكلاسيكي الذي علّقت الجيوش الألمانية-البروسية عليه آمالها بالانتصار على البارتيزان: الجيش يقاتل العدو، أما الناهبون (Marodeure) فتتكفل بهم الشرطة. كذلك الحال في النوع الحديث الآخر من الحرب الحالية، أي الحرب الباردة، حيث تنهار جميع المحاور المفهومية التي حملت إلى الآن النسق الموروث الحادّ والزارِب للحرَب. تسخر الحرب الباردة من جميع التمييزات الكلاسيكية بين الحرب والسلم والحياد، من السياسة والاقتصاد، العسكري والمدني، الجندي النظامي وغير النظامي. لكن تمييز العدو-الصديق يبقى خارجَ نطاق سخريتها، ففي اتساق هذا التمييز يكمن أصلُه وجوهرُه. لا عجب في أن تصحو كلمة «foe» الإنكليزية - بعد سبات طويل يربو على أربعة قرون- وتعود إلى حيز الاستخدام منذ عشرين سنة رفقةَ كلمة العدو (enemy)(*). لكن كيف يمكن ١٩ إيقاف التأمل والتفكُّر في تمييز العدو-الصديق في عصر يُنتج السلاحَ النووي

(*) العدو الذي تصفه كلمة (enemy) الإنكليزية - والمشتقة من الكلمة اللاتينية (inimicus) أي «اللاصديق» - هو العدو الرسمي الذي يعترف به القانون الأوروبي العام. أما كلمة (foe) فتدلّ على العدو المكروه الذي لا ينظم العلاقة به أي قانون. (المترجم)

ويعفـو فيـه الحدُّ بين الحـرب والسـلم؟ على أن المشـكلة الكبرى هـي في تطويق الحـرب، وهذا إما أن يكون لعبةً سـاخرةً، كتنظيم مبـارزة للكلاب (dog fight) مثلًا، أو خداعًا للذات فارغًا من المعنى، إذا لم يرافقه تنسيب للعداء على ضفتيه.

لا يمكـن لمقدمةِ طبعةٍ جديدة لنصٍّ صغير يعود تاريخ نشـوئه إلى ثلاثين عامًا مضـت أن تتضمـن معالجةً مشـبِعة لهذه المشـكلات وإكـمالًا للنقص البـيِّن فيه. وهـي كذلـك لا يمكن أن تعوّض عن كتـاب يجب أن يُكْتَبَ مـن جديد. مقدمة كهـذه عليهـا أن ترتضي لنفسـها ألّا تتضمن سـوى إشـارات إلى الأسـباب التي تفـسر الاهتمام المتواصل بـلا انقطاع بالنـصِّ، والتي دفعت إلى إعـادة طباعته.

كارل شميت

آذار/ مارس ١٩٦٣

مفهوم السياسيّ: نصّ عام ١٩٣٢

- ١ -

الدولتيّ والسياسيّ ٢٠

يفـترض مفهـومُ الدولـة مفهـومَ السـياسيّ. الدولـة في اسـتخدامنا اللغـويّ الدارج هي الوضعيّة السياسيّة لشـعب منظّم على أرض موحّدة. لكن هذا ليس تعريفًا للدولة، بل تعيين أولي لها فحسـب. وطالما أننا هنا بصدد ماهية السـياسيّ، فإننـا لسـنا بحاجة إلى تعريـفٍ للدولـة. يمكننا إذن وَضْعُ مسـألة ماهيـة الدولة جانبًا، سـواء كانت هذه آلة أو متعضيّة، شـخصًا أو مؤسّسـة، مجتمعًا أو جماعة، منشـأة أو خليّة نحلٍ أو حتى سلسـلة أولية من الإجراءات. كل هذه التعريفات والاسـتعارات تسـتبق موضوعها بالكثير من التأويل وحشـو المعنى والتوضيح والإنشـاء، ممـا يحـول دون أن تكـون منطلقًـا لتقصٍّ جوهـري وبسـيط. الدولة (Staat)، حسـب معناها اللغوي وبوصفها ظاهـرةً تاريخيةً، هي وضعية من نوعٍ خاص تميز شـعبًا ما، إنها بالأحرى الوضعية الحاسمة في الحالات المصيريّة، وهو ما يُعليها على كل الوضعيـات الفردية والجمعية الكثيرة الممكنة، وذلك بوصفها الوضعيـة (status) بإطلاق. لا يمكـن قول أكثر من ذلك في البداية. أما سـمات

هذا التصور - أي الوضعية والشعب - فهي تكتسب معناها عبر سمة أخرى تتعلق بمفهوم السياسيّ، كما أنها ستظل مبهمة ما بقي السياسيّ ملتبسًا.

قلّما يجد المرء تعريفًا واضحًا للسياسيّ. وغالبًا ما تُستخدم كلمة السياسيّ على نحو سلبي في مقابل مفاهيم أخرى شتى، كطرف في أزواج من النقائض كالسياسة مقابل الاقتصاد والأخلاق والقانون، أو السياسة مقابل القانون المدني[1] كما هي الحال في إطار القانون...إلخ. مع تقابلات سلبية كهذه، ذاتِ طابع سجالي على الأرجح، يمكن التوصل - وبحسب السياق والحالة المحدّدة - إلى صيغة تمتلك قدرًا كافيًا من الوضوح، بيد أن هذا لن يكون تحديدًا للنوعيّ في السياسيّ. لقد درَج عمومًا أن يُطابَق، أو يُربَط على الأقل، السياسيّ بالدولتيّ على نحو ما[2]. لذا تبدو الدولة شيئًا سياسيًّا، غير أن السياسّي أيضًا سيبدو تبعًا لذلك شيئًا دولتيًا. وبذا نكون في حلقة مغلقة لا تنال رضى السائل. ٢١

---

(١) يختلط تقابل القانون والسياسة بسهولة مع تقابل القانون المدني والقانون العام. انظر مثلاً: (Bluntschli, Allgem. Staatsrecht I 1868, S. 219) «المُلكية أحد مفاهيم القانون الخاص، وليست مفهومًا سياسيًّا». برز المعنى السياسيّ لهذه النقيضة على نحو خاص في النقاشات التي دارت عامي ١٩٢٥ و١٩٢٦ حول نزع ملكية بيوتات الأمراء الذي حكموا في ألمانيا في الماضي؛ وكمثال على ذلك أُورد عبارة من خطاب النائب ديترش (Dietrich) حيث يقول: (Reichstagssitzung vom 2. Dezember 1925, Berichte 4717) «فنحن لا نرى أننا بصدد قضايا في القانون المدني على الإطلاق. إنها مسائل سياسية فحسب». (استحسن ذلك الديمقراطيون واليساريون).

(٢) كذلك في تعريفات السياسّي التي تجعل من مفهوم «السلطة» الملمح الأساسي، تبدو هذه السلطة غالبًا سلطة دولة، فمثلًا السياسة لدى ماكس فيبر (Max Weber) هي السعي من أجل المشاركة بالسلطة، أو من أجل التأثير في توزيع السلطة، سواء كان ذلك بين الدول أو كان بين مجموعات مختلفة داخل الدولة التي تضمها؛ أو هي «إدارة، أو التأثير الذي يُمارس في إدارة رابطة سياسية، والرابطة التي نقصدها اليوم هي الدولة». (Politik als Beruf, 2. Aufl. 1926, S. 7)؛ الترجمة العربية: (ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص ٢٦٢)، أو كما يقول في (Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, 1918, S. 51): =

وفي الأدبيـات القانونية المتخصِّصـة ترِدُ تحديدات كثيرة من هـذا النوع لما هو سـياسيّ، والتي - طالما بقيت لا تُحمّل معنى سياسيًّا-سـجاليًّا - لا يمكن فهمها إلا من باب الفائدة الفنية-العملية في اتخاذ القرار القانونيّ والإداريّ في الحالات المتفرقـة. وفي هذه الحال تسـتوفي هذه التحديـدات معانيها عـلى خلفية افتراض غـير إشـكالي لوجود دولة مـا تتحرك هـذه التحديدات في كنفهـا. وكمثال على ٢٢ هـذه التحديـدات تصلُح تلـك التشريعـات والمواد التـي نصادفهـا إزاء مفهوم «النادي السـياسيّ» أو «التجمع السياسيّ» في إطار قانون التجمعات[٣]، كما تجدر

= «جوهر السياسـة، وهو ما سيتوجب التشـديد عليه مرارًا، هو: الصراع، كسب الحلفاء والأتباع الطوعيين». يقول هـ. تريبل (Heinrich Triepel) (Staatsrecht und Politik, 1927, S. 16): «حتـى قبل عقود قليلة كان معنى السياسـة ينحصر في نظرية الدولة فحسـب... على هذا النحو عرّف فايتس [Waiz]، على سـبيل المثال، السياسةَ بأنها المعالجة العلمية لعلاقات الدولة مع أخذ التطـور التاريخي للدول عمومًـا، وأوضاع الدولة وحاجاتهـا الراهنة بعين الاعتبـار». ثم ينتقد تريبل، بحجـجٍ جيدة وذكية، مقاربة مدرسـة غيربر-لابانـد (Gerber-Labandsche Schule) التي تدّعي لنفسـها العلمية القانونية النقية من السياسـة، وكذلك محاولة مواصلتها بعد الحرب العالميـة الأولى عـلى يد كلـزن (Hans Kelsen). بيد أن تريبل لم يكن يدرك بعدُ المعنى السـياسيّ لادعاء «النقاء من السـياسيّ»، وذلك جراء تمسكه بمعادلة: السياسيّ = الدولتيّ.. والحقيقة أنها طريقـة معتـادة ومؤثرة على نحو فريد في ممارسـة السياسـة، كما سـيتبيّن فيما يلي، أن ينسـب المرء السياسـة لعدوِّه منزِّهًا نفسـه عنها (بذريعة العلمية، العدالة، الموضوعية، الحياد..إلخ).

(٣) حسـب المادة الثالثة، البند الأول من قانون الرايخ للتجمعات والروابط، المعتمد في ١٩ نيسان/ إبريـل ١٩٠٨، فإن التجمع السـياسيّ هـو «كل تجمع يبتغي التأثير في الشـؤون السياسـية». أما الشـؤون السياسـية فعادةً ما يُعنـى بها في الواقع العملي الشـؤون المتعلقة بصـون أو تغيير تنظيم الدولة أو التأثير في وظيفتها أو وظيفة المؤسسات القانونية العامة الملحقة بها. في هذه التعيينات، وأخـرى شـبيهة، تُدمج الشـؤون السياسـية والدولتيّـة والعامـة ببعضها البعـض. وحتى عام ١٩٠٦ (حكم محكمة برلين العليا في ١٢ شـباط/ فبراير ١٩٠٦، Johow Band 31 C. 32-34) كانت الممارسـة العملية في بروسيا وبموجب مرسوم ١٣ آذار/ مارس ١٨٥٠ (GesS., S. 277) تعتبر سـائر نشـاطات الروابط الكنسـية والدينية التي لا تتمتـع بصفة قانونية، بـما فيها حلقات القـراءة الدينيـة، تعتبرهـا تأثيرًا في الشـؤون العامة أو تعاطيهـا. بخصوص تطور هذه الممارسـة =

https://t.me/montlq

الإشـارة إلى أن قانـون الإدارة الفرنـسي سـعى لإيجـاد مفهوم الباعث السـياسيّ (mobile politique) ليميّـز بمقتضاه بين أفعال الحكومة «السياسـية» (actes de gouvernement) وأفعال الإدارة «اللاسياسـية» بحيث تتحـرّر الأولى من رقابة القانون الإداري[٤].

= القانونيـة قـارن: (H. Geffcken, Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preußischem Recht, Festschrift für E. Friedberg, 1908, S. 287 ff.). في الاعتراف القانوني بلادولتيّة مسـائل دينية وثقافية واجتماعية وغيرها ثمة إشارة مهمة جدًا، بل حاسـمة، إلى أنَّ هنالك حقولًا معينة تشـكل مجالًا لمصالح جماعات وتنظيمات ما ونفوذها، ولا تخضع للدولة وسـلطتها. ويعني هذا في لغة القرن التاسع عشر: «المجتمع» يناظر «الدولـة» مسـتقلًا عنها. وإذا تمسـكت نظريـة الدولة وعلـم القانون، إضافـة إلى طريقة الكلام السـائدة، بتطابق السـياسيّ والدولتي، فإن نتيجة ذلك (المسـتحيلة منطقيًـا، والمحتمة عمليًا كما يبدو) هي أن كلّ ما هو «لادولتيّ»، وعليه كلّ ما هو «مجتمعي»، بموجب ما سـبق، لاسـياسيّ! لكـن هذا، في جانب منه، خطأ سـاذج يقدم جملة مميزة من الإيضاحـات لنظرية فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto) عـن الرواسـب والمشـتقات (Traité de Sociologie générale, الطبعـة الفرنسـية 1917 und 1919, I, S. 450 f., II, S. 785 f.). وهـو في جـزء آخر، وفي اتصال يكاد لا يُلحـظ بالخطأ المشـار إليه، وسـيلةٌ ذات نفع عملي كبـير، تكتيكية وشـديدة التأثير في الصراع السـياسيّ الداخلي مع الدولة القائمة وشكل نظامها.

(٤) جيـز (Jèze, Les principes généraux du droit administratif, I, 3. Aufl. 1925, S. 392) (Gaston Jèze) هـذا لا يرى في هذا التمييز سـوى فرصة سياسـية (opportunité politique). انظـر أيضًـا: (R. Alibert, Le contrôle juridictionnel de l'administration, Paris 1926, S. 70 ff.) وأبحـاث أخـرى عن هـذا التمييـز: (Smend, Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, Festschrift für Kahl, Tübingen 1923, S. 16.) وكذلك: (Verfassung und Verfassungsrecht S. 103, 133, 154.) وكذلك التقريـر ضمن منشـورات (Institut International de Droit Public, 1930.) وكذلك تقارير كل مـن ر. لاون (R. Laun) وب. دويـز (P. Duez). مـن تقريـر دويـز (S. 11) أقتبس تعريفًا لفعـل الحكـم السـياسيّ (acte de gouvernement)، يمتـاز بأهميـة خاصـة بالنسـبة إلى معيـار السـياسيّ المقـترح هنـا (أي التوجـه وفـق العدو-الصديق)، وهو يعـود إلى دوفـور (Dufour) «أعظـم بناة نظرية فعل الحكم» في (Traité de Droit administratif appliqué, t. V, p. 128.) =

٢٣ والحال أن هذه التعيينات التي تتصدى لمستلزمات الممارسة القانونية تبحث في الأساس عن أداة عملية تفصل بها بين معطيات مختلفة تواجه الممارسة القانونية داخل دولة ما. وهي لا تهدف إلى تعريف عام للسياسيّ. ولذا لن تواجه هذه التحديدات مشكلاتٍ لدى إحالاتها إلى الدولة، أو إلى الدولتي، طالما بقي جائزًا افتراض الدولة ومؤسساتها كشيء بديهي وثابت. كذلك التعريفات العامة للسياسيّ، التي لا تتضمن سوى إحالات إلى الدولة، فهي تظل مفهومة وذاتَ شرعيّة علميّة ما بقيت الدولة كيانًا متحدّدًا على نحو غير ملتبس في مقابل تلك الجماعات اللادولتيّة، وبذا اللاسياسية كذلك، وطالما ظلّت الدولة محتكرة للسياسة. لقد كان هذا هو الحال عندما كانت الدولة (في

= حيث يقول «ما يجعل من فعل الحكم فعلَ حكمٍ هو الهدف الذي يضمره القائمُ بهذا الفعل. إن الفعل الذي يُبتغى منه الدفاع عن المجتمع - بذاته أو مشخصنًا بالدولة - ضد أعدائه الداخليين والخارجيين، الظاهرين أو المختبئين، الحاليين أو المستقبليين، هو فعل الدولة». ثمة معنى آخر أضيف إلى معاني التمييز بين أفعال الإدارة البسيطة وأفعال الحكومة عندما ناقشت الجمعية الوطنية الفرنسية في حزيران/ يونيو ١٨٥١ المسؤولية البرلمانية لرئيس الجمهورية وسعى الأخير إلى تسلُّم المسؤولية السياسية، أي مسؤولية أفعال الحكم ذاتها، قارن: (-Esmein Nézard, Droit constitutionnel, 7. Aufl. I S. 234). ثمة تمييزات مشابهة شهدها نقاش صلاحيات «وزارة العمل» تبعًا للمادة ٥٩، البند ٢، من الدستور البروسي بخصوص سؤال: هل يجوز لوزارة العمل أن تنجز الصفقات «الجارية» حصرًا كصفقات سياسية؟، قارن: Stier-Somlo, ArchöffR. Bd. 9 (1925), S. 233; L. Waldecker, Kommentar zur) (Preuß. Verfassung, 2. Aufl. 1928, S. 167. وقرار محكمة الدولة في الرايخ الألماني بتاريخ ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٥ (RGZ. 112, Anhang S. 5). بيد أنه في المحصلة يتم التخلي عن التمييز بين الصفقات الجارية (اللاسياسية) والأخرى (السياسية). يَنطلقُ من هذا التقابل بين الصفقات الجارية (الإدارية) والسياسية أ. شيفلر (A. Schäffler) في مقالته: (Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft Bd. 53 (1897)). أما كارل مانهايم في (Ideologie und Utopie, Bonn 1929, S. 71 f.) فيتبنى هذا التقابل بوصفه «نقطة علّام». وللطبيعة ذاتها تنتمي تمييزات من قبيل: القانون (أو الشرع) هو سياسة مُثبّتة، والسياسة قانون (أو شرع) متحرك، الأول ثبات، والثاني حركة...إلخ.

٢٤ القرن الثامن عشر) لا تعترف بالمجتمع كَنِدٍّ، أو على الأقل (كما في ألمانيا في القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين) عندما كانت تعتليه بوصفها سلطةً مستقرة متمايزة عنه.

وفي مقابل هذا كله تغدو المطابقة: الدولتيّ = السياسيّ خاطئة ومضلِّلة بمقدار ما تتداخل الدولة بالمجتمع، وبمقدار ما تصير سائر الشؤون التي كانت من قبلُ دولتيةً: اجتماعيةً، والعكس بالعكس أيضًا، أي بمقدار ما يصبح ما كان من قبلُ اجتماعيًا: دولتيًا. هذا ما سيحدث بالضرورة في أي كيان جمعي منظّم على نحو ديمقراطي. عند ذلك تتوقف تلك المجالات والحقول التي كانت حتى الآن محايدة - كالدين والثقافة والتعليم والعلم - عن أن تكون محايدة، أي عن أن تكون لاسياسية ولادولتية. وكمفهوم سجالي مقابل للتحييد ونزع السياسة عن حقول مهمّة يظهر مفهوم الدولة الكليّة المعنية بكل حقول المجتمع والمسيطرة عليها - من حيث الإمكان على الأقل -، أي المفهوم الذي يُماهي الدولةَ بالمجتمع والذي فيه كل شيء سياسيّ، أقله من حيث الإمكان. وعليه، تفقد الإحالة إلى الدولة قدرتها على تأسيس مَعلم مميِّز للسياسيّ.

ملاحظة شميت

يبدأ التطور من دولة القرن الثامن عشر المطلقة عبر دولة القرن التاسع عشر الحيادية (غير التدخلية) إلى دولة القرن العشرين الكلية، قارن: (vgl. Carl Schmitt, Der Hüter der Verfassung, Tübingen 1931 S. 78-79). ويناط بالديمقراطية أن تتجاوز التمييز ونزع السياسة الواسمين للقرن التاسع عشر الليبرالي، وأن تزيل تقابل الدولة-المجتمع، وكل ما يتفق معها من تفريقاتٍ وتضاداتٍ كالتالية:

الديني (المذهبي) ......كضِدّ للسياسي

الثقافي .... كضِدّ للسياسي

الاقتصادي........... كضِدّ للسياسي

القانوني............ كضِدّ للسياسي

العلمي............. كضِدّ للسياسي

وتقابلاتٍ أخرى كثيرة ذات طابع سجالي، أي سياسيّ أيضًا. لقد أدرك ذلك مفكرو القرن التاسع عشر الأعمق. ففي **تأملات في تاريخ العالم** ليعقوب بوركهاردت (Jacob Burckhardt) (عام ١٨٧٠ تقريبًا) ترد الجمل التالية: «الديمقراطية هي رؤية للعالم متنوعةٌ للغاية تنوعَ شرائح أتباعها، مؤلفةٌ من ألف مصدر ومصدر، لكنها تنسجم في مسألة وحيدة، ففي نظرها لا يجوز لسلطة الدولة على الفرد أن تتضخم بما يكفي لكي تمحي الحدود بين الدولة والمجتمع. الديمقراطية تُنيط بالدولة كل ما لن يقوم المجتمع به. لكنها تريد أن تفتح كل شيء للحركة والنقاش، وأن تحتفظ لشرائح معينة بحقّ خاص في العمل والوجود المستقل». ومما لاحظه بوركهاردت بألمعية التناقضُ الداخلي بين الديمقراطية والدولة الدستورية الليبرالية: «يُنتظر من الدولة أن تكون تحققًا وتعبيرًا عن الفكرة الثقافية لكل حزب من ناحية، وأن يقتصر دورها على أن تكون الثوب الخارجي للحياة البرجوازية من ناحية أخرى، وأن تمتلك قدرة كليّة، ولكن عند الطلب فحسب! ينتظر أن تقوى الدولة على كل شيء دون أن يجوز لها شيء، وتحديدًا: دون أن يجوز لها أن تدافع عن شكلها أمام أية أزمة تتهددها. وأخيرًا، يريد المرء من جديد أن يشارك في كل ممارسات السلطة. وهكذا يصبح شكل الدولة تدريجيًا أكثر عرضة للنقاش، وسلطتها أكثر اتساعًا». (Kröners Ausgabe S. 133,135,197).

٢٥

التزمت نظرية الدولة الألمانية بدايةً - تحت وطأة التأثيرات الجانبية لنسق هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) في فلسفة الدولة - بالتمايز النوعي للدولة عن المجتمع وعلوِّها عليه. وكان يمكن وسم الدولة المتفوقة على المجتمع بأنها كونية، لكنها لم تكن كليّة بالمعنى الحالي للكلمة المتمثل بالنفي السجالي للدولة المحايدة (تجاه الثقافة والاقتصاد)، التي كان يُعتبر الاقتصاد وقوانينه بالنسبة إليها شيئًا لاسياسيًّا. غير أن هذا الوضوح الذي اتسم به التمايز النوعي بين الدولة والمجتمع، والذي كان لا يزال كل من لورنس فون شتاين (Lorenz von Stein) ورودلف غنايست (Rudolf Gneist) يتمسكان به، أخذ بالتلاشي اعتبارًا من عام ١٨٤٨. وباستثناءات محددة، ومع تحفظات وتسويات، اندرج تطور نظرية الدولة الألمانية أخيرًا - التي كنت قد بيَّنت معالمها الأساسية في دراستي: (Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübingen 1930) - في مسار التطور التاريخي الذي آلَ إلى تطابقٍ ديمقراطي للدولة مع المجتمع.

في مسار هذا التطور يمكن رصد فترة متوسطة قومية-ليبرالية لافتة لدى أ. هينيل (Albert Hänel)، الذي رصد في (Studien zum deutschen Staatsrecht II, 1888, S. 219) وفي (Deutsches Staatsrecht I, 1892, S. 110) «خطأ ملموسًا في توسعة مفهوم الدولة ليصبح مفهومًا يشمل المجتمع الإنساني عمومًا»، وهو يرى في الدولة «تنظيمًا مجتمعيًا من نوع خاص»، يُضاف إلى التنظيمات المجتمعية الأخرى، «بيد أنه يرتقي عنها ويحتويها» بحيث تكون الغاية العامة للدولة «كونية»، لكنها محصورة في المهمة الخاصة المتمثلة في فَصْلِ الإرادات المجتمعية الفاعلة ووصْلِها، أي في وظيفة القانون النوعية. وكذلك الرأي القائل إن الدولة تجعل من جميع الغايات المجتمعية للإنسانية غايتها أيضًا – من حيث الإمكان على الأقل – يصفه هينيل صراحة بالخاطئ. والحال أن الدولة بالنسبة إليه – تبعًا لما سبق – كونيةٌ، لكنها ليست كليّة. أما الخطوة الحاسمة فأنجزها غيركه (Otto von Gierke) في نظريته عن التعاونيات (صدر الجزء الأول من عمله «قانون التعاونيات الألماني» عام ١٨٦٨)، فهي تنظر إلى الدولة بوصفها تعاونية تتطابق من حيث ماهيتها مع التعاونيات الأخرى. والحقيقة أنه كان لا بدَّ من أن تضاف إلى العناصر التعاونية في الدولة أخرى سلطوية كانت تتميز مرة بالقوة ومرة بالضعف. ولكن بما أننا كنا بصدد نظرية دولة تعاونية، وليس سلطوية، فإنه لم يكن ثمة مهرب من النتائج الديمقراطية التي خلُص إليها في ألمانيا كل من هوغو برويس وك. فولتسندورف (Kurt Wolzendorff) بينما قادت في بريطانيا إلى نظريات تعددية (انظر ص ٤٠).

تبدو لي نظرية رودلف سميند (Rudolf Smend) بخصوص اندماج الدولة، إذا ما تحفظنا عن ٢٦ جوانبها الأخرى، تتسق مع وضع سياسيّ لا يُدمج فيه المجتمع بدولة قائمة (كحال البرجوازية الألمانية في الدولة القيصرية في القرن التاسع عشر)، بل يدمج المجتمع بنفسه ليشكل دولة. وتتضح ضرورة الدولة الكلية بالنسبة إلى حالة كهذه على أكمل وجه في ملاحظة سميند بخصوص إحدى الجمل الواردة في أطروحة هـ. تريشر (Hildegard Trescher) عام ١٩١٨ عن مونتسكيو (Charles Baron de Montesquieu) وهيغل، حيث يرد بخصوص نظرية هيغل في فصل السلطات أنها «الانصهارُ الأكثر حيوية بين كل أحياز المجتمع عبر الدولة، وتوحُّدُها على غاية كسب جميع طاقات جسم الشعب الحيوية داخل كليّة الدولة». وعلى ذلك يعلق سميند (Verfassung und Verfassungsrecht 1928, S. 97, Anm. 2) قائلًا إن «هذا بالتحديد هو مفهوم الاندماج» المتضمَّن في كتابه عن الدستور. وحقيقة الأمر أنها الدولة الكلية التي لا تعرف ما هو لاسياسيّ بالمطلق، وعليها إزالة كل تحييد ونزع كل سياسة عرفهما القرن التاسع عشر، ووضع نهاية لمبدأ الاقتصاد اللادولتيّ (اللاسياسي) والدولة اللااقتصادية.

-٢-

تمييز العدو والصديق كمعيار للسياسيّ

لا يمكن تحصيل تعريف للسياسيّ إلّا عن طريق كشف المقولات السياسية النوعية وتثبيتها. فللسياسيّ مواصفاته الخاصة التي لها تأثيراتها المتمايزة عن حقول الفكر والعمل الإنساني الأخرى والمتنوعة والمستقلة بعضها عن بعض نسبيًا، سيما الأخلاقي والجمالي والاقتصادي. يكمن السياسيّ إذن في تمييزات خاصة وأخيرة يُرجَعُ إليها كلُّ فعل سياسيّ بالمعنى النوعي. لنفرض أن التمييزات الأخيرة في حقل الأخلاقي هي بين الخير والشر، وفي حقل الجمالي بين الجميل والقبيح، وفي حقل الاقتصادي بين النافع والضار أو بين الرابح والخاسر. عند ذلك سيتبادر إلى الذهن السؤال التالي: هل ثمة تمييز خاص مكتفٍ بذاته، مستقلٌّ وغير تابع للتمييزات السالف ذكرها، موازٍ لها ومن غير جنسها، ويكون في الوقت ذاته مقياسًا بسيطًا ومقنعًا لما هو سياسيّ؟ وأين مكمنه؟

إن التمييز النوعي للسياسيّ، الذي يمكن أن تُعزى إليه الأفعال والبواعث السياسية كافَّةً، هو التمييز بين **الصديق والعدو**. هذا التمييز يقدّم تعريفًا بالمعنى القياسي، وليس بمعنى التحديد الشامل أو ذكر المضمون. وباعتبار أنه غير مشتق من مقاييس أخرى، فهو يتوازى بالنسبة إلى السياسيّ مع المقاييس المستقلة نسبيًا للمتقابلات الأخرى: الخير والشر في الأخلاقي، الجميل والقبيح في الجمالي...إلخ. وبكل الأحوال يتسم هذا التمييز بالاستقلال، ليس لأنه يمثل حقلًا خاصًا جديدًا؛ بل لأنه لا يمكن تأسيسه على واحد من تلك التمييزات ٢٧ الأخرى، أو على عدد منها، أو إرجاعه إليها. ولئن كانت متقابِلةُ الخير والشر

لا تتطابق، ببساطة وسهولة، مع متقابلات أخرى من قبيل الجميل والقبيح أو النافع والضار؛ فإن متقابلة الصديق والعدو لهي أبعد ما تكون عن أن تختلط مع إحدى المتقابلات الأخرى. للتمييز بين العدو والصديق معنى التدليل على مستوى شدة اتصال أو انفصال ما، تلاقٍ أو تفارق ما. يمكن إقامة هذا التمييز الأخير دون الاضطرار إلى استخدام التمييزات الأخلاقية والجمالية والاقتصادية الأخرى في الوقت ذاته. فلا يتحتّم أن يكون العدو السياسيّ شريرًا أخلاقيًا، أو قبيحًا جماليًا، وليس ضروريًا أن يبدو كمنافس اقتصادي، بل قد تكون للصفقات معه فائدة. العدو هو ذلك الآخر والغريب، حيث يكفي لاكتمال ماهيته كعدوٍّ أن يكون - بالمعنى الوجودي - شيئًا مغايرًا وغريبًا، بحيث تغدو النزاعات معه في الحالات القصوى ممكنةً، على أن تكون هذه غير قابلة لـمَعْيَرة عامة وسابقة عليها، أو للحسم عبر حُكم طرف ثالث «غير مشارك»، أي حيادي.

في وضع كهذا لا تتوفر إمكانية المعرفة والفهم الصحيحين، التي تنبني عليها صلاحية المخاطبة وإطلاق الأحكام، إلّا عند المشاركة الوجودية. وحدهم المشاركون فعليًا في حالة النزاع القصوى يمكنهم أن يكتنهوه، أي أن يقرر كل طرف منهم بنفسه ما إذا كانت مغايرة الغريب في حالة النزاع القائمة تحديدًا تعني نفيَ نوع الوجود الخاص، وإذا ما توجّب - بناء على ذلك - ردّ هذا الغريب أو قتاله حفاظًا على النوعية الوجودية الخاصة للحياة. في الواقع النفساني ينزع المرء للنظر إلى العدو على أنه شرير أو قبيح؛ ذلك أن كل واحد من هذه التقابلات -وأكثرها في ذلك التقابل والتصنيف السياسيّ لقوته وشدته - يستعين بدعم كل التقابلات الأخرى النافعة. بيد أن هذا لا يضير استقلالية هذه المتعاكسات. تبعًا لما سبق، يصح القول من الجهة الأخرى: إن الشرير أخلاقيًّا والقبيح جماليًا والضار اقتصاديًّا ليس بالضرورة عدوًا. كما أن الخيّر أخلاقيًّا والجميل إستطيقيًا

٢٨

والنافع اقتصاديًّا ليس بالضرورة صديقًا بالمعنى النوعي، أي السياسيّ للكلمة. إن الموضوعية والاستقلالية الوجودية للسياسيّ تتجليان في أوضح صورهما في إمكانية فصل تقابل نوعي من هذا النوع كتقابل عدو-صديق عن تقابلات أخرى واعتباره قائمًا بذاته.

-٣-

الحرب كتمظهر للعداء

ينبغي أخذ مفهومي الصديق والعدو بمعناهما الملموس والوجودي، وليس كمجازين أو رمزين. كما لا يجوز خلطهما أو إضعافهما بتصورات اقتصادية وأخلاقية وخلافها، ويُستبعد تمامًا النظرِ إليهما سَيكولوجيًا، بالمعنى الفرداني-الخاص للكلمة، كتعبير عن مشاعر ونزوعات خاصة. هما ليسا ضدَّين معياريَّيْن ولا «محض روحِيَّيْن». لقد حاولت الليبرالية في إطار معضلة الروح والاقتصاد التي تَسِمُها (والتي سأعالجها تفصيليًا في الفصل الثامن) أن تحلّ مفهوم العدو باعتباره منافسًا على الصعيد الاقتصادي وخصمَ حوارٍ على الصعيد الروحي. بيد أنه ليس ثمة أعداء في مجال الاقتصاد، بل منافسون فقط، ولعلنا لن نجدَ في عالمٍ مؤَخْلَق بشكلٍ كاملٍ سوى خصوم حوار. إن إنكارنا أن الشعوب لا تزال فعليًا تصطف وفق مفهومي العدو والصديق، أو اعتبارنا ذلك الاصطفاف أثرًا قديمًا باقيًا من العصور البربرية، أو رجاءنا أنْ يُمحى هذا التمييز يومًا ما من على وجه البسيطة، وكذلك استحساننا واستصوابنا التظاهر -لأسباب تربوية- بأنه ليس ثمة أعداء بالمطلق؛ كل هذا لن يغير من الأمر شيئًا. فنحن في هذا المقام لسنا إزاء أخيلة أو معياريات، بل أمام الواقعِ الوجودي والإمكانيةِ الفعلية ٢٩ لتمييز كهذا. للمرء أن يتبنى تلك الآمال والمطامح التربوية أو لا، فهذا لن يغير

شيئًا في حقيقة أن عاقلًا لن يستطيع إنكار أن الشعوب تصطفّ وفق تقابل العدو والصديق، وأن هذا التقابل لا يزال إلى يومنا هذا إمكانية واقعية معطاة لدى كل شعب موجود سياسيًّا.

إذن، ليس العدو منافسًا أو خصمًا بالعموم. وهو كذلك ليس ذلك العدو الخاص الذي يكرهه المرءُ تحت وطأة مشاعر النفور منه. العدو هو جماعة من الناس، تحمل بالضرورة إمكانية القتال الواقعية في مقابل جماعة أخرى حالها كذلك. فالعدو إذن هو عدوٌّ عامٌّ حصرًا؛ ذلك أن كل ما يتعلق بجماعة كهذه من الناس، وبشعب كامل خصوصًا، يصبح بذلك عامًّا. العدو هو (hostis)، وليس (inimicus) بالمعنى الأوسع. إنه (πολέμιος)، وليس (ἐχθρός)[٥]. وككثير من اللغات لا تفرّق اللغة الألمانية بين «العدو» الخاص [ربما الخصم

(٥) يشدد أفلاطون (Politeia Buch V, Cap. XVL, 470)، النسخة العربية: (أفلاطون، الجمهورية، في: المحاورات الكاملة، المجلد الأول، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٥٧-٢٥٩) على تقابل (πολέμιος) بمعنى العدو و(ἐχθρός) بمعنى الخصومة بشكل واضح، بيد أنه يربطه بالتقابل الآخر بين (πόλεμος) (بمعنى الحرب الخارجية) و(στάσεις) (بمعنى التمرد والانتفاضة والعصيان والنزاع الأهلي). الحرب الحقيقية لدى أفلاطون هي بين الهيلينيين والبرابرة (الأعداء بالطبيعة) حصرًا، أما المعارك بين الهيلينيين أنفسهم فهي (στάσεις) (يترجمها أوتو أبلت (Otto Apelt) في: (Philosoph. Bibliothek Bd. 80, S. 208) بـ «Zwietracht» أي: الفتنة أو الشقاق). ثمة فعالية خاصة لفكرة أن شعبًا لا يمكن أن يخوض حربًا ضد نفسه وأن «حربًا أهلية» ليست سوى تمزيق للذات فحسب، ولا تعني بأي حال من الأحوال بناء دولة جديدة أو شعب حتى. أما فيما يخص مفهوم (hostis) اللاتيني فغالبًا ما يتم اقتباس المواضع ٥٠ و١٦ و١١٨ من بومبونيوس (Sextus Pomponius) في المدونة القانونية الرومانية ديجست (Digest). التعريف الأوضح يرد، مدعومًا بشواهد أخرى، في قاموس فورسيليني لمجمل اللاتينية (Forcellinis Lexicon totius Latinitatis III, 320 und 511): «العدو بمعنى 'hostis' هو الذي نحن في حرب عامة معه [...]، وهو بذا يتميّز عن العدو بمعنى 'inimicus' الذي ننفر منه لسبب خاص. وهكذا يجوز التمييز بين العدو الخاص الذي يكرهنا والعدو العام الذي يقاتلنا».

بالعربية] والعدو السياسيّ، ما يفسح المجال للكثير من الإلتباسات والتزييفات. فالجملة الشهيرة «أحبّوا أعداءكم» (متّى ٥:٤٤ ولوقا ٦:٢٧) تعني باللاتينية (diligite *inimicos* vestros) وباليونانية (Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν)، وليس (diligite *hostes* vestros)، أي ليس المقصود منها العدو السياسيّ. وعلى امتداد حرب الألف عام بين المسيحية والإسلام لم يخطر ببال مسيحي تسليم أوروبا للإسلام بدافع حبِّ المسلمين العرب (Sarazenen) أو الأتراك، بدلًا من الدفاع عنها. سياسيًّا لا يحتاج المرء أن يكره عدوه شخصيًا، كما أنه فقط في إطار الحياة الخاصة ثمة معنًى لحبّ المرء للـ«عدو» بمعنى الخصم. أما تلك الآية الإنجيلية السالفة الذكر فهي لا تمسّ التقابل السياسيّ بقدر ما تسعى إلى إزالة التقابلات الأخرى، مثلًا الخير والشر، الجميل والقبيح. لا تحضّ الآية المرء أن يحبَّ عدوَّ شعبه أو أن يدعمه ضده على الإطلاق. ٣٠

إنَّ التقابل السياسيّ هو التقابل الأشد والأقصى، وكل تقابل متعين يزداد تسيّسًا بمقدار اقترابه من النقطة القصوى، أي من اصطفاف العدو-الصديق. في إطار الدولة -من جهة أنها كيان منظَّم يُنجز، لذاته وككلٍّ، تمييزًا بين أعدائه وأصدقائه- وإلى جانب قراراتها السياسية الأساسية كذلك، وفي كنف هذه القرارات، تنشأ مفاهيم ثانوية عديدة لما هو «سياسيّ». ففيما يتعلق بالمماهاة بين «السياسيّ» و«الدولتي» التي ناقشتها في الفصل الأول، فإنها تقود على سبيل المثال حتمًا إلى وضع موقف الدولة السياسيّ في مواجهة موقف الأحزاب السياسيّ داخلها، وإلى الحديث مثلًا عن سياسة دينية وتعليمية وبلدية واجتماعية للدولة نفسها. لكن، يبقى تقابلُ العدو-الصديق ذا دورٍ تكويني لمفهوم السياسيّ حتى داخل الدولة[٦]، رغم تقييد هذا التقابل عبر وجود كيان

---

(٦) وهكذا، فإن ثمة «سياسة اجتماعية» منذ أن أصبح هناك طبقة سياسية وازنة ترفع مطالبها «الاجتماعية». أما المعونات الاجتماعية التي كانت تقدَّم في عهود ماضية للفقراء والمساكين، =

الدولـة السـياسيّ المؤطِّر لـكل التقابلات. تنشـأ، أخـيرًا، بالإضافة إلى ما سـبق ذكره، أنماطٌ مشوّهة من الـ«سياسة» إلى درجة الطفيلية والكاركاتورية، أنماط لم يبقَ فيها من اصطفاف العدو-الصديق الأصلي سـوى لحظة مثنوية ما فحسـب، تتبدى في تكتيكات وممارسـات من شـتى الأنواع، كالمنافسات والمكائد. وهكذا تسـمى أغرب الصفقات والتلاعبات «سياسةً». غير أن كُمُونَ جوهرِ العلاقات السياسـية في ارتباطهـا بتضـاد متعين لهو حقيقةٌ تعـبّر عنها اللغـة الدارجة ذاتها، حيث ضاع الوعـيُ بـ«الحالة الجِدّيـة» بالكامل.

٣١ في الاسـتخدام اللغـوي الـدارج واليومـي تتوضـح هـذه الحقيقـة بنـاءً عـلى ظاهرتـين يمكـن رصدهمـا بـكل يُـسْرٍ؛ **أولًا**: تتميـز جميـع المفاهيـم السياسـية والتصورات والكلمات بمعنى سـجالي. فهي جميعها تتركّز حول تناقض متعين، ومتعلقـة بحالـة متعينـة مآلهـا الأقـصى اصطفـاف العدو-الصديـق (المتبدّي في الحـرب أو الثـورة). مـا إن تنقضي هذه الحالـة المتعينة حتـى تفْرُغ هـذه المفاهيمُ السياسـية المشـار إليها من محتواها، فتصبح تجريدات شـبحية جوفاء. إن كلماتٍ مـن قبيل الدولة أو الجمهورية[٧]، المجتمع أو الطبقة، وكذلك من قبيل السـيادة أو دولـة القانـون، الملكية المطلقـة أو الدكتاتوريـة، الخطّة أو الدولـة الحيادية أو الكليـة، إنْ كلمات من هـذا القبيل سـتفقد بداهتها إذا ما جَهل المـرء ما المقصود بهـا عـلى وجه التعيـين، ومن يجـب أن يُقاتـل ويُنفـى ويُدحض[٨]. كذلـك، فإن

= فلم تكن تبدو كمسـألة في السياسـة الاجتماعية، كـما لم تكن تدعى بذلك. كذلـك ارتبط وجود سياسة كنسـية للدولة بوجود الكنيسـة كلاعب سياسيّ وازن.

(٧) كان ميكيافيلّي يسـمي جميع الدول التي ليسـت ملكياتٍ: جمهورياتٍ، وقد ثبّت بذلك معالم هذا التعريـف حتى يومنا هذا. ريتشـارد توما (Richatd Thoma) يعـرّف الديمقراطية بالدولة غير ذات الامتيـازات، وهو ما يعنـي أن كل اللاديمقراطيات دولُ امتيازات.

(٨) يمكن هنا أيضًا أن تتعدد أنواع الطابع السجالي ودرجاته، غير أنه لا يمكن للمرء أن يغفل البعد السـجاليّ الجوهـري في بناء الخطـاب والمفاهيم السياسـية، حيـث تغدو الأسـئلة الاصطلاحية =

الطابع السجالي يسيطر وبشكل خاص على الاستخدام اللغوي الدارج لكلمة «سياسيّ»، وذلك حتى لو نَعتَ المرء عدوَّه بأنه «لاسياسيّ» (بمعنى الغُربة عن العالم وإخطاء المتعين)، أو ذمَّهُ واستهجنه كـ«سياسيّ» بهدف أن يَظهر هو بمظهر «اللاسياسيّ» (بمعنى الموضوعية أو العلمية أو الأخلاقية أو القانونية أو ٣٢

= شؤونًا سياسية بامتياز، فالكلمة أو العبارة يمكن أن تكون ردَّ فعلٍ أو إشارةً أو علامةً أو سلاحًا في سجال عدائي. كارل رينر (Karl Renner)، أحد اشتراكيي الأممية الثانية، يدعو على سبيل المثال في بحث ذي أهمية علمية كبيرة بعنوان: (Rechtsinstitute des Privatrechts, Tübingen 1929, S. 97) الأجرةَ التي يسدِّدها المستأجر للمؤجر مالك البيت «جزيةً». غالبية أساتذة القانون والقضاة والمحامين الألمان سيرفضون هذه التسمية بصفتها «تسييسًا» غير جائز لعلاقات يحكمها القانون المدني، واضطرابًا يشوب النقاش «القانوني المحض» و«الشرعي المحض» و«العلمي المحض»؛ وذلك لأنهم يُنيطون حسم هذه السؤال بـ«القانون الوضعي»، ويعترفون سلفًا بقرار الدولة السياسيّ الكامن فيه. وفي الجهة المقابلة، يصرّ الكثير من اشتراكيي الأممية الثانية على تسمية تلك المبالغ التي تجبر فرنسا المسلحةُ ألمانيا منزوعةَ السلاح على دفعها بـ«التعويضات»، ويرفضون وصفها بـ«الجزية». تبدو كلمة «تعويض» أكثر قانونية وشرعية وسلمية، وأبعد عن السجال والسياسة من كلمة «جزية». لكن بإمعان النظر في الـ«تعويضات» يتبيَّن أن سجاليتها أشد، وبالتالي تسيّسها أيضًا؛ لأن هذه الكلمة تستخدم حكمًا قيميًا سلبيًا قانونيًا وأخلاقيًّا على نحو سياسيّ، لنزع الأهلية الأخلاقية والشرعية عن العدو المغلوب بالتزامن مع الدفوعات الإجبارية. في ألمانيا أصبح اليوم السؤالُ عن صوابية استخدام إحدى الكلمتين موضوعًا يتمحور حوله أحد التضادات داخل الدولة. شهدت قرون فائتة جدالًا معكوسًا بمعنى ما بين القيصر الألماني (ملك المجر) والسلطان التركي بخصوص السؤال: هل ما يدفعه القيصر للسلطان تعويض (Pension) أم جزية؟ يعلق المَدين هنا أهمية على أن ما يدفعه تعويض، وليس جزية، بينما يصر الدائن على صفة الجزية. وقتذاك كانت الكلمات، على الأقل في إطار العلاقات بين المسيحيين والأتراك، تستخدم على نحو أكثر وضوحًا وموضوعية، كما لم تكن المفاهيم القانونية قد حُوِّلت بعد إلى وسائل إكراه سياسية بمقدار ما نراه الآن. بيد أن بودان الذي ذكر هذا الجدال (Les six livres de la République, 2. Ausgabe 1580, S. 784) كان قد أضاف: غالبًا ما يكون الهدف من دفع «التعويض» ليس الحماية من أعداء آخرين، بل الحماية من الحامي نفسه وتجنب قيامه بغزو (pour se racheter de l'invasion).

الجمالية أو الاقتصادية النقية، أو على أساس من نقاءات سجالية مشابهة). ثانيًا: في لغة السجال اليومي الدارجة داخل الدولة تُستخدم عادة كلمة «السياسة» كمرادفة لـ«السياسة الحزبية»؛ يتبدّى عندئذ «تحيُّز» القرارات السياسية كافَّةً - الذي ليس سوى انعكاس لا مفرّ منه لتمييز العدو-الصديق المحايث لكل سلوك سياسيّ - في الأشكال والأبعاد السياسية-الحزبية الهزيلة التي يتخذها شَغْلُ المناصب وسياسة الجباية. أما مطلب «نزع السياسة» الناشئ عن هذا الوضع فلا يعدو معناه تجاوزَ السياسة الحزبية، وهكذا لا تغدو المساواةُ بين السياسيّ والسياسة الحزبية ممكنة إلا عندما تسقط من الحسابات فكرة كيانٍ سياسيٍ (للدولة) مؤطِّرٍ لأحزاب السياسة الداخلية ومقيد لتناقضاتها، وحينما تزداد، جراء ذلك، شدة التناقضات داخل الدولة على حساب التناقض المشترك الذي تحمله الدولة ذاتها ضد دولة أخرى في سياستها الخارجية. وما إن تصبح التناقضات الحزبية داخل الدولة هي الـ«تناقضات» السياسية الأساسية، حتى نكون قد بَلَغْنا الدرجة العليا من سلَّم السياسة الحزبية الداخلية، حيث يكون اصطفاف العدو-الصديق الداخلي، وليس الخارجي، أساسَ الاشتباك المسلح. إن إمكانيةَ القتال الواقعية - أي شرط إمكانية الكلام عن السياسة - تتعلَّق في حال «أولوية السياسة الداخلية» بالحرب الأهلية بطبيعة الحال، وليس بالحرب بين الكيانات المنظمة والممثلة للشعوب (دولًا كانت أو إمبراطوريات).

فَمِمّ يُكوِّنُ مفهومَ العدوِّ إمكانيةُ القتال المتوفرة في حيز الواقع، علمًا أنه يتعين ٣٣ إزاء مفهوم القتال صرفُ النظر عن التغيُّرات العرضية الطارئة على تقنيات الحرب والسلاح الخاضعة للتطور التاريخي. الحرب صراع مسلح بين كيانات سياسية منظّمة، في حين أن الحرب الأهلية هي صراع في بطن كيان منظّم بات متصدّعًا بسببها. ما هو جوهريٌّ في مفهوم السلاح أنه وسيلة قتل فيزيائي للبشر. وكما هي حال كلمة «عدو» يفترض بنا أن نأخذ كلمة «صراع» بمعناها

الوجودي الأصيل. إنها لا تعني المنافسة، وهي ليست الصراع «الروحي الخالص» في الحوار، ولا «المبارزة» الرمزية التي يخوضها في نهاية الأمر كلّ إنسان على نحو ما؛ إذ إن الحياةَ الإنسانية كلَّها «كفاح» وكلَّ إنسان «مُكافح». وحدها الإشارة إلى إمكانية القتل الفيزيائي الواقعية ما يمنح مفاهيم من قبيل الصديق والعدو والصراع معناها المتعين. الحرب تَلزم عن العداء، والأخير ليس إلا النفي الوجودي لوجود مغاير. الحرب هي التحقق الأقصى للعداء فحسب، ولا يجب أن تكون شأنًا يوميًا اعتياديًا، ولا شيئًا مثاليًا مُبتغى، بيد أنها يجب أن تبقى حاضرةً بصفتها إمكانيةً واقعية، طالما ظل لمفهوم العدو معنًى. ليس الأمر إذن من قبيل أن يُختزلَ الوجودُ السياسيّ بحرب دموية أو أن يُنظر إلى كل فعل سياسيّ على أنه فعل صراع عسكري، كما لو كان كل شعب يقف باستمرار أمام خيار العدو أو الصديق إزاء كل الشعوب الأخرى، أو كما لو كان الصواب السياسيّ تحديدًا لا يكمن في تجنُّب الحرب. إن التعريف الذي نصوغه هنا عن السياسيّ لا هو حَرباني ولا عَسكراني، ولا هو إمبريالي ولا سِلماني، كما أنه ليس محاولة لتصوير الحرب الرابحة أو الثورة المظفرة كـ«مثال اجتماعي»، فالحرب والثورة ليستا شيئًا «اجتماعيًا» ولا «مثاليًا»[٩]. حتى الصراع ٣٤

---

(٩) في مواجهة أطروحة رودولف شتِملر (Rudolf Stemmler) ذات التأسيس الكانطي المُحدَث، التي تقول إن «المثال الاجتماعي» هو «جماعة الناس ذوي الإرادة الحرة»، يقول إيرش كاوفمان (Erich Kaufmann) (Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus, 1911, S. 146): «ليست جماعة الناس ذوي الإرادة الحرة، بل الانتصار في الحرب هو المثال الاجتماعي: الحرب الرابحة هي الوسيلة الأخيرة لبلوغ هذه الغاية العليا» (مشاركة الدولة في تاريخ العالم أو فرض ذاتها فيه). تتبنى الجملة الأخيرة التصور الليبرالي-الكانطي المحدث النمطي: «المثال الاجتماعي»، على أن الحروب لا تتسق معه ولا تتقايس على الإطلاق، حتى لو كانت رابحة. لكن هذه الجملة تزاوج ما بين هذا التصور مع تصور «الحرب الرابحة» الذي ينتمي إلى عالم فلسفة التاريخ الهيغلية-الرانكية حيث لا وجود لـ«مُثُل اجتماعية». وهكذا تتفكك هذه النقيضة، المدهشة للوهلة الأولى، إلى قسمين منفصلين =

المسلح، إذا ما نُظر إليه في ذاته، لا يشكل «استمرارًا للسياسة بوسائل أخرى» كما اشتُهر في عبارة كلاوزفيتس التي اعتيد اقتباسها بشكل خاطئ[١٠]، بل هو يمتلك -بوصفه حربًا- قواعِدَه التكتيكية والاستراتيجية الخاصة، ومناهجه المختلفة. غير أن هذه الحرب تفترض بالمجمل القرار السياسيّ السابق الذي يتعيّن بموجبه العدو.

في الحرب يتقابل الأعداء غالبًا بشكل مفتوح بوصفهم أعداء، ومُميِّزين أنفسهم في العادة بـ«البزة العسكرية»؛ ولذا لا يكون التفريقُ بين العدو والصديق مشكلةً سياسية يقع على عاتق الجندي المقاتل حلُّها. من هنا تكتسب

= لا تستطيع حتى الطاقة الخطابية للمفارقة البالغة فيها أن تخفي لاتجانسها البنيوي أو أن تصل ما انقطع فيها فكريًا.

(١٠) يقول كلاوزفيتس (Vom Kriege, III. Teil, Berlin 1834, S. 140)، الطبعة العربية: (كلاوزفيتز: عن الحرب، الطبعة العربية الأولى، بيروت، ١٩٩٧، ص ٨٣٥): «إن الحرب -ببساطة- استمرار للعلاقات السياسية، بالإضافة إلى وسائل أخرى». الحرب لديه ليست سوى «إحدى أدوات السياسة». إنها كذلك فعلًا، بيد أن معناها بالنسبة إلى اكتناه جوهر السياسة لا يكتمل بهذا بعد. وإذا نظرنا عن كثب سنعرف أن الحرب لدى كلاوزفيتس ليست واحدة من أدوات كثيرة، بل هي الأداة الأخيرة (ultima ratio) المتمثلة باصطفاف العدو-الصديق. للحرب «قواعدها» الخاصة (أي قانونها العسكري-التقني الخاص)، غير أن السياسة تبقى «دماغها»؛ لا تعرف الحرب «منطقًا خاصًا»، بل تستمده من مفاهيم العدو والصديق. إن لبّ هذه الفكرة توحي به جملة كلاوزفيتس (S. 141)، الطبعة العربية: (ص ٨٣٦) التي تقول: «إذا كانت الحرب جزءًا من السياسة، فستقرر هذه طبيعة الحرب. وكلما تزايد نشاط السياسة وطموحها، كانت الحرب كذلك أيضًا، وبهذه الطريقة يمكن أن تصل الحرب إلى النقطة التي تأخذ فيها شكلها المطلق». هناك الكثير من الصياغات الأخرى التي تُظهر إلى أي حد تتعلق كل فكرة سياسية نوعيًا بتلك المفاهيم السياسية، مثلًا، وعلى نحو خاص، ما يذكره كلاوزفيتس عن الأحلاف وحروب الحلفاء: (المصدر نفسه S. 135 ff)، الطبعة العربية: (ص ٨٣١ وما بعدها)، وكذلك لدى هـ. روتفيلس (H. Rothfels): (Carl von Clausewitz, Politik und Krieg, Berlin 1920, S. 198, 202).

الجملة التي قالها دبلوماسيٌ إنكليزي ذات مرة صوابيتها: إن السياسيَّ أكثر تدريبًا على الحرب من الجندي؛ لأن الأول يقضي حياته في الحرب، أما الثاني ففي حالات الاستثناء فقط. ليست الحرب -بالتأكيد- هدفَ السياسة أو غايتها، وبكل الأحوال ليست مضمونها، بيد أنها -ومن حيث هي إمكانية واقعية- الشرطُ المتوفرُ الذي يصوغ الفعل والفكر الإنساني على نحو خاص ويجعلهما سياسيَّيْن نوعيًا. ٣٥

لهذا السبب لا يعني معيار العدو-الصديق أن يبقى شعبٌ ما عدوًا أو صديقًا لشعب آخر إلى الأبد، أو أن يمتنع الحياد أو يصبح بلا معنىً سياسيّ. بيد أن مفهوم الحياد هذا، حاله حال كل مفهوم سياسيّ، يخضع لهذا الشرط الأخير، أي لشرط إمكانية الاصطفاف الواقعية لأصدقاء وأعداء. ولو عمّت هذه الأرضَ ظاهرةُ الحياد السياسيّ لما عرفت بذلك الحربُ نهايتَها فحسب، بل الحياد نفسه كذلك. كذلك سيكون مصير كل سياسة، بما فيها سياسة تجنُّب الحرب، إذا ما تلاشى الإمكان الواقعي لاندلاع الحروب. الفصل في الأمر يعود إذن إلى إمكانية طروء هذه الحالة الحاسمة، إمكانية القتال الحقيقي، وكذلك القرار بخصوص توفر هذه الحالة أم لا.

إن استثنائية هذه الحالة لا تضير طابعها الحاسم في شيء، بل تؤسّسه. وإذا كانت الحروب قد ندُرت في هذه الأثناء ولم تعد ذلك الشرط اليومي، فإنها اكتسبت - بالمقدار نفسه أو أكثر - قدرةً كلية عظيمة. لا تزال حالة الحرب إلى يومنا هذا هي «حالة الجِد». يمكن القول إن لحالة الاستثناء أهمية حاسمة وكاشفة لحقيقة الأشياء في كل مكان. في القتال الحقيقي فقط تتبدَّى النتيجة القصوى لاصطفاف العدو-الصديق السياسيّ. إمكانية الحرب إذن هي ما يهبُ حياة الإنسان معناها السياسيّ النوعي. إن عالمًا اختفت منه إمكانية قتال كهذا

كليًّا، أي كوكبًا يعمُّه السلام بالمطلق، لهو عالَمٌ لا يتميز فيه عدو عن صديق، أي عالَم دون سياسة. قد تتوفر فيه بعض التقابلات والتباينات المثيرة للاهتمام، التنافسات والمكائد من شتى الأنواع، لكن لن يكون من بينها بطبيعة الحال تقابل يُطلب من البشر بموجبه أن يُضحّوا بأنفسهم ويُؤذَن لهم بإراقة الدماء وقتل بشر آخرين. لكن الأمر -حين يتعلق بتعريف السياسيّ- لا يتوقف على أمنية من قبيل أن يصبح العالم من دون سياسة كـ«حالة مثالية». ظاهرة السياسيّ لا يمكن فهمها إلا بنسبها إلى إمكانية الاصطفاف الواقعية على أساس العدو والصديق، وهذا بصرف النظر عن أي تقييم ديني أو أخلاقي أو جمالي أو اقتصادي للظاهرة السياسية.

إن الحرب من حيث هي الوسيلة السياسية القصوى تَجلو إمكانيةَ تمييز العدو-الصديق الكامنة في كل تصور سياسيّ، وتبقى بذلك ذات معنى طالما بقي التمييز السابق متوفرًا في حياة الإنسان، على الأقل بصفته إمكانية واقعية. في مقابل هذا ليس هناك من معنى لحربٍ تُخاض بناء على بواعث دينية «خالصة» أو أخلاقية «خالصة» أو قانونية «خالصة» أو اقتصادية «خالصة». فمن هذه التقابلات لا يمكن اشتقاق تمييز العدو-الصديق، ولا الحرب المبنية عليه. لا يتوجب على الحرب أن تكون مقدسة دينيًا أو خيّرة أخلاقيًّا ولا رابحة اقتصاديًّا. من الواضح أنها اليوم ليست من كل هذه في شيء. ومما يحول في أغلب الأحيان دون تبني هذه القناعة أن التقابلات الدينية والأخلاقية وغيرها تتصعّد لتصبح سياسية وتبعث على اصطفاف قتالي إلى أعداء وأصدقاء. لكن ما إن يحدث هذا الاصطفاف حتى يكون التقابل الحاسم قد فَقَدَ هويته الدينية أو الأخلاقية أو الاقتصادية وتحول إلى تقابل سياسيّ. إذن، السؤال هنا لا يتعلق سوى بتوفر اصطفاف العدو-الصديق من حيث هو واقع متحقق أو إمكانية واقعية، بصرف النظر عن طبيعة الدوافع البشرية التي أحدثته. ليس هناك

مـا لا يمكـن أن يكون في نهاية المطاف سياسـيًّا. ولو اشـتدت عداوة السِـلمانيين ضـد الحرب بحيث يقود هؤلاء حربًا ضد اللّاسـلمانيين، أي حربًا ضد الحرب؛ ٣٧ لـكان ذلـك هو البرهان عـلى أن السِـلمانيةَ طاقةٌ سياسـية فعلية؛ لأنهـا من القوة بـما يكفي لكي تدفع النـاس إلى الاصطفاف أعـداءً وأصدقاء. فإذا قسـت إرادة منـع الحـروب بما يكفي كـي لا تتـورع هـذه الإرادة عن الحـرب، أصبحت هي بذاتهـا دافعًـا سياسـيًّا، بمعنى أنها تقبـل بالحرب - حتـى لو كانت هـذه بمعنى الإمكانيـة القصـوى - وتفترض بذلك معنـى لها. في يومنا هذا يبـدو هذا تبريرًا ناجحًـا للحروب، حيث تُخـاض كل منهـا بصفتها «الحرب الأخـيرة» البشرية. إنهـا بالضرورة حـروب طاحنـة وغير إنسـانية؛ وذلك أنهـا -**فضلًا عـن بعدها السـياسيّ الأساسي**- تزدري عدوها، سواء أخلاقيًّا أو في إطار المفاهيم الأخرى، كـما تحوله إلى بعبع متوحش، لا تتوجَّب مواجهته وردّه على أعقابه فحسـب، بل تدمـيره بالكامـل. إن إمكانية حروب من هذا النوع تُظهر بشـكل لا لبس فيه أن الحرب مـا زالت حاضرة اليـوم كإمكانية واقعيـة يتوقف عليهـا حصريًا التمييز بين العـدو والصديق، واكتناه السـياسيّ.

- ٤ -

الدولة كشكل للكيان السياسيّ وطعن التعددانية بها

يتحول كل خلاف ديني أو أخلاقي أو اقتصادي أو إثني أو ما شابه إلى خلاف سـياسيّ في اللحظـة التي يقوى فيهـا على اسـتقطاب الناس وفقًا لمعيـار العدو-الصديـق. إن السـياسيّ لا يكمن في القتال نفسـه، الذي تنظمه قوانين عسـكرية وسـيكولوجية وتقانية خاصة، وإنما -كما أسـلفنا- في السـلوك الذي يتعيّن بهذه الإمكانيـة الواقعية، والمعرفـة الواضحة بالحالة الخاصة والمتحـددة في ضوء هذه

الإمكانية، وفي مهمة التمييز السليم بين العدو والصديق. عندما تخوض جماعة دينية حروبًا بصفتها الدينية، سواء كانت ضد أتباع جماعة دينية أخرى أو ضد آخرين، فإنها تتجاوز كونَها جماعة دينية وتستحيل إلى الكيان السياسيّ، كما أنها تغدو كيانًا سياسيًّا حالما تمتلك -ولو بالمعنى السلبي- إمكانات التأثير في المجريات الحاسمة، أي عندما تتمكن على سبيل المثال من الحؤول دون قيام حرب عبر نهي أتباعها ومنعهم عنها، أي عندما تتمكن من نفي صفة العدو بشكل قاطع عن خصم ما. وينطبق الأمر نفسه على الاتحادات التي تقوم بين البشر على أساس اقتصادي - كالشركات الصناعية والنقابات. فعلى هذا النحو تكفُّ «الطبقة» في الاصطلاح الماركسي عن كونها تجمعًا اقتصاديًا، لتصبح كيانًا سياسيًّا، وذلك بوصولها إلى تلك النقطة الحاسمة، أي عندما تأخذُ «الصراعَ الطبقي» على محمل الجد وتعامل خصمها معاملة العدو وتقاتله، سواء كان دولة ضد دولة، أو في إطار حرب أهلية داخل الدولة. وما إن يكون القتال حقيقيًا حتى تنظمه بالضرورة -وبدلًا من القوانين الاقتصادية- الضرورات والتوجهات السياسية من تحالفات وتسويات...إلخ، وذلك إلى جانب طرق القتال بالمعنى التقني الضيق. باستيلاء البروليتاريا في دولة ما على السلطة السياسية نكون إزاء دولة بروليتارية لا تقلُّ من حيث معناها السياسيّ عن الدولة القومية في شيء. في حال نجاح تقسيم البشرية جمعاء وفق تضاد البروليتاريا والبرجوازية إلى دول بروليتارية وأخرى رأسمالية كأعداء وأصدقاء، وتلاشي جميع اصطفافات العدو-الصديق الأخرى، في حال نجاح ذلك يتكشّف الواقع الكامل لما هو سياسيّ والذي كان متضمَّنًا في مفاهيم كانت تبدو محضَ اقتصاديةٍ. أما عندما تكفي الطاقة السياسية لمجموعة أخرى داخل شعب ما لمنع أي حرب خارجية دون أن يترافق هذا بالقدرة أو الإرادة لتسلُّم سلطة الدولة وبذلك التمييز ذاتيًا

بين العذو والصديق، وشنّ حروب عند الضرورة؛ فإن الكيان السياسيّ يكون بذلك قد انهار.

للسياسيّ أن يستمد طاقته من شتى مجالات الحياة الإنسانية، من التضادات الدينية والاقتصادية والأخلاقية وغيرها. «السياسيّ» لا يميز حقلًا معينًا، بل درجة شدّة الاتصال والانفصال بين مَنْ قد تكون دوافعهم دينية أو قومية (بالمعنى الإثني أو الثقافي) أو اقتصادية أو من أنواع أخرى، ومَنْ يبدّلون اتحاداتهم وتفرقاتهم بتبدُّل الزمان. إن الاصطفاف الواقعي إلى أعداء وأصدقاء ٣٩ هو اصطفاف قوي وحاسم وجوديًا، بحيث ينحّي التقابلُ غير السياسيّ -حالما يسفر عن هذا الاصطفاف- كلَّ دوافعه ومعاييره الثقافية «المحضة» أو الاقتصادية «المحضة» أو الدينية «المحضة» جانبًا، ليَخضعَ لشروط الحالة السياسية الجديدة ونواتجها، التي عادة ما تبدو من منظور اقتصادي أو ديني محض أو ما شابه «لاعقلانيةً» و«لامنطقيةً». ما إن يتحدد الاصطفاف البشري على أساس «الحالة الجدية» سيغدو سياسيًّا، وسيصير بذلك الاصطفافَ البشري الحاسم. وكذلك فإن الكيان السياسيّ، إنْ وُجِد، سيكون الكيان الحاسم. تكمُن سيادة هذا الكيان في أن يكون القرار إزاء الحالة الحاسمة، حتى لو كانت هذه حالةَ استثناء، في حوزته؛ وذلك لضرورات مفهومية.

لكلمة «السيادة» هنا معنى حميد، وكذلك أيضًا لكلمة «كيان»؛ فكلاهما لا يتضمن بأي حال من الأحوال أن يتحدّدَ مثلًا كلُ تفصيل في وجود كل إنسان ينتمي إلى كيان سياسيّ بالسياسيّ، وأن يتقرّرَ بموجبه. كذلك لا تعني السيادة هنا أن يُقصي النظام المركزي كلَّ منظمة وشراكة سواه. قد تزيد مثلًا أهمية الاعتبارات الاقتصادية عن كل ما عداها بالنسبة إلى حكومة دولة تدّعي الحياد الاقتصادي، أو قد تشكّل القناعات الدينية الحدَّ الذي تعرفه لقوتها دولةٌ تزعم

الحيـاد الديني. بيد أن ما يحسـم الأمر لا يتعدَّى حالة القتـال. فإذا تملّكت القوى الدينيـة أو الثقافية أو الاقتصاديـة القوةَ الكافية لاتخاذ القرار المسـتقل إزاء حالة الجِـدّ، فإنهـا تتحول إلى جوهـر جديد للكيان السـياسيّ. أما في حـال عدم كفاية قوتها لمنـع وقوع حرب تُخاض ضد مبادئها ومصالحهـا، يمكن عندها القول إنها لم تصل بعد إلى مسـتوى السـياسيّ الحاسـم. وإذا امتلكت هذه الجماعات الطاقة التـي تُمكِّنهـا من منع حرب قررتهـا إدارة الدولـة ضد مصالحهـا ومبادئها، دون أن يكـون بمقدورهـا أن تقرر شـنّ حرب بنفسـها؛ فإننا لم نعُد نتحـدث هنا عن كيان سـياسيّ. ولكـن مهما كان الأمر، فإن ربط السـياسيّ بالحالـة الجدّية المتمثلة بالقتال الفعّال ضد عدو فعّال يلزم عنه أن يكون الكيان السـياسيّ بالضرورة إما ذاك الكيان الحاسـم في أمر اصطفاف العدو-الصديق والسيِّد (وهذا بمعنى غير إطلاقـي على الإطلاق)، أو أن يكـون مجرد وَهْمٍ. ٤٠

حين أُدرِكت الأهمية السياسـيّة للاتحادات الاقتصادية داخل الدولة، ولوحِظ بشـكل خـاص نمـوُّ النقابـات التـي كادت الدولـة أن تعجـز عن مواجهـة أداة قوتهـا الاقتصاديـة (أي الإضراب)؛ أُعلِـن آنـذاك، عـلى نحو متعجـل نوعًا ما، مـوتُ الدولـة أو نهايتُها. صِيـغ هذا، كما يبـدو لي، صياغة فكريـة لأول مرة عام ١٩٠٦ أو ١٩٠٧ لدى نقابيين فرنسـيين[١١]. من بـين منظّري الدولة الذين يجوز

(١١) يقـول إي. بـيرت (E.Berth)، الذي تعود أفـكاره إلى جورج سـوريل (Georges Sorel)، في (Le Mouvement socialiste, Oktober 1907, p. 314): «هـذا الحـدث الجلـل [...] موت هـذا الكائـن المهول والاسـتثنائي الـذي احتل مكانـة هائلة في التاريـخ؛ لقد ماتـت الدولة». يقتبـس ليـون دوغـوي هـذه العبـارة في محاضراتـه: (Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat, 1. Aufl. 1908): وهـو يكتفـي بالقـول إن الدولة السـيّدة والمشـخصنة قـد ماتت أو هي على سريـر المـوت (S. 150: L'Etat personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir). في كتـاب دوغـي (L'Etat, Paris 1901) لا يمكـن العثـور على عبـارات كهذه بعد، على الرغم من أن نقد مفهوم السـيادة فيه هـو ذاته. ثمة أمثلة =

وضعهم في هذا السياق يتمتع دوغي (Léon Duguit) بالشهرة الأوسع، فقد شرع منذ عام ١٩٠١ في محاولة لدحض مفهومِ السيادة ونقض تصورِ الدولة كشخصية مستخدمًا حججًا - مُصيبٌ بعضها - ضد ميتافيزيقا الدولة غير النقدية ومحاولات شخصنتها، التي لا تزيد عن كونها بقايا من عالم الأمراء مطلقي السيادة، بيد أن دوغي قد أخطأ مفهوم السيادة بالمعنى السياسيّ الحقيقي. ينطبق هذا كذلك على نظرية الدولة التعددانية التي ظهرت فيما بعد ٤١ في البلدان الأنكلوسكسونية على يدِ كول (G. D.H. Cole) وهارولد لاسكي (Harold J. Laski)[١٢]. تكمن هذه التعددانية في إنكار كيان الدولة السيِّد، أي

= أخرى مثيرة تبيِّن التشخيص النقابي للدولة الراهنة، كما لدى إزماين (Esmein) (Droit constitutionnel,7. Auflage von Nézard, 1921, I, S. 55 ff) أو بشكل خاص في كتاب مكسيم لوروا (Maxime Leroy) المثير (Les transformations de la puissance publique 1907). ينبغي تمييز النظرية النقابية عن المبنى الماركسي كذلك بخصوص تشخيص الدولة. فعند الماركسيين لم تمت الدولة بعد، ولا هي في طور الاحتضار: الدولة هي الوسيلة والأداة الضرورية لخلق مجتمع بلا طبقات، وبلا دولة كذلك، وهي بهذا المعنى شيء ينتمي للواقع مؤقتًا. وفي التجربة السوفييتية حصلت الدولة بفضل الماركسية على طاقات وحياة جديدة.

(١٢) جمع كول فرضياته بشكل واضح ومعقول ونشرها في (Aristotelian Society, Bd. XVI (1916), S. 310-325)؛ تقول الفرضية الأساسية فيها إن الدول من طبيعة الجمعيات البشرية الأخرى ذاتها. ومن أعمال لاسكي أذكر هنا: (Studies in the Problem of Sovereignty 1917; Authority in the Modern State 1919; Foundations of Sovereignty 1921. A Grammar of Politics 1925, Das Recht und der Staat, Zeitschr. für öffentl. Recht, Bd. X (1930), S. 1-25). ثمة مراجع أخرى نجدها لدى كونغ شوانغ هسياو (Kung Chuan Hsiao) (Political Pluralism, London 1927)؛ بخصوص نقد التعددانية: (W. Y. Elliott in The American Political Science Review XVIII (1924), S. 251 f.; The pragmatic Revolt in Politics, New York 1928; Carl Schmitt, Staatsethik und pluralistischer Staat, Kant-Studien XXXV (1930), S. 28-42). أما فيما يخص التشظي التعدداني في الدولة الألمانية الراهنة وتطور البرلمان إلى ساحة عرض للنظام التعددي فانظر: (Der Hüter der Verfassung, Tübingen 1931, S. 73 f).

كيانها السياسيّ، والتركيز الدائم على أن الإنسان الفرد يعيش في خضم علاقات وروابط اجتماعية عديدة ومتنوعة، فهو عضو في جماعة دينية وأمة ونقابة وعائلة ونادٍ رياضي وتجمعات أخرى كثيرة تطبعه بطابعها بدرجات تتفاوت من حال إلى حال، وتلج به في «تنويعة من الالتزامات وضروب من الولاء»، دون أن يجوز القول في هذه الروابط إنها السيّدة والحاسمة دون تقييد. لا، بل يمكن لكل من هذه الروابط المتنوعة أن تظهر بصفتها الأقوى في حقلها الخاص، بحيث يُحسم الصراع بين علاقات الولاء والإخلاص بشكل مختلف من حال إلى حال. فمن الممكن مثلًا أن يذهب أعضاء نقابة ما إلى الكنيسة على الرغم من شعار النقابة القاضي بمقاطعة الكنيسة، وأن يُحافظوا في الوقت ذاته على عضويتهم في النقابة مخالفين قرار الكنيسة بوجوب الابتعاد عن النقابة.

ما يلفت النظر في هذا المثال التنسيقُ بين الجماعات الدينية والروابط المهنية، الذي يمكن له - على أساس تضاد الجهتين المشترك مع الدولة - أن يتحول إلى تحالف بين الكنائس والنقابات. إن هذا التنسيق سمة من سمات التعددانية التي ظهرت في البلدان الأنكلوسكسونية، والتي نُلفي منطلقها النظري بشكل خاص في كتاب فيغيس (J. Neville Figgis)[١٣] الذي يدور حول كنائس الدول

٤٢

---

(١٣) (Figgis, *Churches in the modern State*, London 1913)، وهو يذكر (S.249) أن ميتلاند (Maitland) الذي تركت أبحاثه أثرًا كذلك في التعددانيين يقول عن كتاب غيركه حول قانون التعاونيات الألماني إنه أعظم كتاب قرأه على الإطلاق. يرى فيغيس أن الصراع القروسطي بين الكنيسة والدولة، أي بين البابا والقيصر، وعلى نحو أدق: بين طبقة رجال الدين والطبقات الأخرى الدنيوية، يرى أنه لم يكن صراعًا بين «مجتمعين» (societies)، بل حربًا أهلية داخل الوحدة الاجتماعية ذاتها؛ أما اليوم فنحن إزاء مجتمعَيْن (duo populi) يتواجهان. يبدو لي هذا الرأي صائبًا. فبينما كان يمكن تلخيص العلاقة بين البابا والقيصر قبل انشقاق الكنيسة بعبارة أن للبابا المرجعية (auctoritas) وللقيصر القوة (potestas)، ما يعني فرزًا داخل الكيان نفسه، باتت التعاليم الكاثوليكية تتمسّك منذ القرن الثاني عشر بأن =

الحديثة، بالإضافة إلى نظرية التعاونيات لغيركه. إن الحدث التاريخي الذي يستند إليه لاسكي بشكل متكرر، والذي ترك عنده أثرًا كبيرًا -كما هو واضح- كان سياسة بسمارك المعادية للكنيسة الكاثوليكية وللاشتراكيين في آن معًا، والفاشلة في الحين ذاته. ففي «الصراع الثقافي» مع الكنيسة الكاثوليكية تبدّى أنه حتى دولة تمتلك بأسًا شديدًا كالرايخ البسماركي ليست سيّدةً كليةَ القدرة بالمطلق. كذلك فشلت هذه الدولة في حربها مع طبقة العمال الاشتراكيين، أو لم تكن قادرة اقتصاديًّا على أن تسحب من النقابات قوتها الكامنة في قانون الإضراب.

إن هذا النقد صائب إلى حد كبير. فعبارات من قبيل «القدرة الكلية» للدولة ما هي إلا علمنات سطحية لمقولات لاهوتية من قبيل «قدرة الله الكلية». ٤٣ أما النظرية الألمانية في القرن التاسع عشر حول «شخصية» الدولة، فهي من ناحيةٍ نقيضةٌ موجَّهةٌ ضد شخصية الأمير «المطلقة»، ومن ناحية أخرى قفزٌ على معضلة سؤال «هل السيادة للأمير أم للشعب؟» باتجاه الدولة من حيث هي «طرف ثالث أعلى». غير أن هذا كله لا يقدّم إجابة عن السؤال التالي: أي

= الكنيسة والدولة مجتمعان اثنان، لا بل كلاهما في نظرها مجتمع مكتمل (كل في مجاله سيد مكتفٍ بنفسه). لكن مما يجدر ذكره أنه على الطرف الكنسي لا يُعترف بطبيعة الحال إلا بكنيسة واحدة كمجتمع مكتمل، بينما نرى اليوم على الطرف الدولتيّ تعددية (إن لم يكن عددًا لا يحصى) من المجتمعات المكتملة اكتمالًا تطعن بحقيقته التعدديّة الكبيرة جدًا لهذه المجتمعات. يقدّم باول سيمون (Paul Simon) موجزًا واضحًا للمذهب الكاثوليكي في مقاله الدولة والكنيسة (Staat und Kirche, Deutsches Volkstum, Hamburg, Augustheft 1931, S. 576-596) بالنسبة إلى النظرية الكاثوليكية فإنه يستحيل بالطبع التنسيق بين الكنيسة والنقابات، وهو التنسيق الذي يميز افتراضُه النظريةَ التعددانية الأنكلوسكسونية؛ كذلك لا يمكن معاملة الكنيسة معاملةَ أمميةٍ نقابيةٍ وكأنها تماثلها في طبيعتها. بالفعل تخدم الكنيسة لاسكي، كما لاحظ بحق إليوت، بصفتها مطيةً (stalking horse) للنقابات فقط. وبالمناسبة، فإنه لمن المؤسف ألّا تتوفر لدى كلا الطرفين، أي لدى الكنيسة والتعددانيين، نقاشات جذرية لنظريتيهما وعلاقاتها المتبادلة.

كيـان اجتماعي (وهنا أسـتخدم المفهوم الليبرالي غير الدقيـق لـ«اجتماعي») يقرر بشـأن حالة الـصراع ويحدد اصطفـاف العدو-الصديق الحاسـم؟ فلا الكنيسـة ولا النقابـة، ولا التحالـف بينهـما، كان قـادرًا عـلى منع أو الحـؤول دون الحرب التـي كان يخطـط لها الرايـخ الألماني في عهد بسـمارك. وبالطبع لم يكـن في مقدور بسـمارك إعلان الحرب على البابا؛ لكن هذا فقط لأن البابا لم يعد يمتلك وقتذاك حـق إعلان الحـرب، كما لأنه لم يكـن يخطر ببال الاشـتراكيين أن يكونـوا «حزبًا محاربًـا». وفي كل الأحوال لم يكن ممكنًا تخيُّل مرجعية تسـتطيع أو تريد أن تواجه قـرار الحكومة الألمانية آنذاك بخصوص «حالة الجِدّ»، دون أن تصير بذلك عدوًا سياسـيًّا لها وتتحمل بذلك عواقبَ هذا المفهوم كافّةً. وفي المقابل لم تكن الكنيسة ولا النقابـة في وارد خـوض حرب أهلية[١٤]. يكفي هذا لتأسـيس مفهوم سـليم عن السـيادة والكيان. فالكيان السـياسيّ مـن حيث ماهيته هو الكيان الحاسـم، أيًّـا يكن مصدر الطاقة التي يسـتمد منها دوافعه النفسـية الأخـيرة. إما أن يكون موجـودًا أو لا. وفي حال وجوده يكون الأعلى، أي صاحب القول بشـأن الحالة الحاسمة.

---

(١٤) لأن لاسـكي يحيل كذلك إلى الجدال بـين الكاثوليكيين الإنكليز وغولدسـتون (Goldstone) أُورد هنـا العبارات التالية للكاردينال نيومان (Cardinal Newmann) من رسـالته إلى الدوق نورفولـك (Norfolk) (أقتبسـها من كتـاب غولدسـتون: *Die vatikanischen Dekrete in ihrer Bedeutung für die Untertanentreue* (1874)): «لنفـترض أن بريطانيـا أرادت إرسـال بوارجهـا لدعـم إيطاليـا في مواجهة البابـا، عندهـا سـيغتاظ بالتأكيـد الكاثوليكيون الإنكليـز بدرجـة كبيرة، ولربما سـينحازون إلى البابـا حتى قبل اندلاع الحرب وسيسـتعملون كافة الوسـائل الدسـتورية لمنع حرب كهذه. ولكن، من ذا الذي يعتقد أنه عند اشتعال الحرب سـتتجاوز أفعالهم لإنهائها الصلوات وبعض المسـاعي؟ كيف للمرء أن يزعم أنهم قد يُقدِمون على خطـوة خيانية؟».

٤٤ أن تكـون الدولـةُ كيانًـا، أو بالأحـرى الكيانَ الحاسـم، لهو حقيقـة تقوم على طبيعتهـا السياسـية. أمـا النظريـة التعددانيـة فهـي إمـا تعـرّف الدولـة بوصفها كيانًـا ناشـئًا عـن فيدرالية روابـط اجتماعيـة أو تكـون بمثابة حـلّ للدولة ونفي لهـا. وعندمـا ينكر هذا المذهب على الدولـة كيانيتها ويعرّفهـا - بدلًا من ذلك - بوصفها «تشـاركية سياسـية» إلى جانب تشـاركيات أخرى دينية واقتصادية على سـبيل المثال، فإنه يتوجب عليـه عندها الإجابة على السـؤال الداهم بخصوص المضمـون النوعـي للسـياسيّ. بيد أننـا لا نجـد في أي من كتب لاسـكي الكثيرة تعريفًا لما هو سياسيّ، على الرغم من أنها تعجّ بمفاهيم من قبيل الدولة والسياسة والسـيادة و«الحكـم». في إطار هـذه الرؤية تغدو الدولة ببسـاطة رابطـةً تتنافس مـع الروابط الأخرى، وتسـتحيل وفقًـا لذلك شركةً بـين وإلى جانب الشركات الأخـرى المتواجدة داخل الدولة أو خارجها. هذا هـو مضمون النزعة التعددية لهذه النظرية التي تسـتنهض كلَّ حدّةِ ذكائها ضـد كل نزعات تعالي الدولة، ضد «جلالتهـا» و«شـخصيتها» وضد احتكارهـا «للكيان العـليّ»، بينـما تبقى ماهية الكيـان السـياسيّ غامضة. فهـذا يُظهرها تـارة -بالطريقـة الليبراليـة القديمة- كمجـرد خادم للمجتمع المتحـدّد جوهريًا بالاقتصاد، وتـارة أخرى كشركة من نـوع خـاص -بالمعنى التعـددي-، أي كرابطـة إلى جانب روابط أخـرى، وتارة أخـرى كمُنتَجٍ مـن منتجات فيدراليـة الروابط الاجتماعيـة أو كرابطة تقوم مقام السـقف المشـترك للروابط الأخرى. بيد أنه لا بدَّ من إبراز الأسـباب التي تدفع البشر لبناء رابطة سياسية، «رابطة حاكمة»، إلى جانب روابطهم الدينية والثقافية والاقتصادية، ولا بدَّ من جلاء المعنى السـياسيّ النوعـي لهذه الأخيرة. لا يمكن العثـور عـلى خيط واضـح من الأفـكار الرصينة في هـذا الصـدد في أدبيات هذه النظرية، بينما كان آخر ما برز من المفاهيم الشـاملة، والكونية-التوحيدية، وليس التعدديـة، هو «المجتمع» لدى كول، و«الإنسـانية» لدى لاسـكي.

تتسـم نظرية الدولة التعددانية هذه بأنها تعدديـة في ذاتها، أي ليس فيها مركز موحّـد، بل تسـتلهم مواضيعها مـن حقول فكريـة متنوعة (الديـن، الاقتصاد، الليبرالية، الاشـتراكية، إلخ...). إنها تتجاهل المفهوم الأسـاسي لكل نظرية عن الدولة، أي مفهوم السـياسيّ، وتُغفل مناقشـة إمكانية أن يفضي تعدد الروابط إلى كيان سياسيّ مبني فيدراليًا. تبقى هذه النظرية مرتهنة بالكامل للفردانية الليبرالية، فشـاغلها الوحيد في نهاية الأمـر خدمة الفرد الحرّ وتشـاركياته الحرة ووضع كل واحـدة منهـا في مقابل الأخرى، منطلقـةً من أن الإجابة على كل الأسـئلة وحلّ كل الصراعـات مرتبـطٌ بالفـرد. في حقيقة الأمر ليـس ثمة «شركة» سياسـية أو تشـاركية، بل هناك فقط كيان سـياسيّ، و«جماعة» سياسية. إن الإمكانية الواقعية للاصطفاف إلى أعداء وأصدقاء كفيلة وحدها بخلق كيان حاسـم يتجاوز كل ما هو من نوع الشركة أو التشـاركية، ويكون ذا طبيعة مختلفة نوعيًا ويناط به القرار الحاسـم[١٥] مقابل كل ما عداها من التشـاركيات الأخرى. إذا انتفى هذا الكيان مـن حيث هو إمكانيـة، ينتفي عندها السـياسيّ ذاته. وطالما أغفلـت عينُ الناظر جوهرَ السياسيّ، سـيبقى ممكنًا وضع «التشاركية» السياسـية، بالمعنى التعدداني، في منزلة التشـاركيات الدينية والثقافية والاقتصادية وفي تنافس معها. في الحقيقة سـيلزم عن مفهوم السياسيّ - كما سـيتبيَّن في الفصل السادس - نتائج تعددانية، لكن ليس بمعنى أن تحلَّ محلَّ اصطفاف العدو-الصديق الحاسـم في إطار الكيان السـياسيّ ذاته تعدديةٌ ما دون أن يتلاشـى -إضافة إلى الكيان- السياسيّ ذاته.

٤٥

(١٥) «يمكننا القول إن يومَ تعبئةِ المجتمع بشكله الذي عهدناه من قبل هو يوم تحولِه إلى جماعة»، (E. Lederer, Archiv f. Soz.-Wiss. 39 (1915), S. 349).

– ٥ –

القرار إزاء الحرب والعدو

من السمات الأساسية للدولة، بوصفها كيانًا سياسيًّا جوهريًا، امتلاكُ حقّ الحرب (jus belli)، أي امتلاك الإمكانية الواقعية لتحديد العدو بناء على قرار ذاتي، ولقتاله إذا دعت الحاجة. وليست الوسائل التقانية المستخدمة في الحرب ولا منظومة الجيوش المتوفرة ولا احتمالات الانتصار في الحرب ذات أهمية هنا طالما كان الشعب المتفق سياسيًّا مستعدًا للقتال لأجل وجوده واستقلاله، مع ٤٦ العلم أنه هو مَن يحدّد، وبموجب قراره الخاص، معنى استقلاله وحريته. من جهة أخرى، يبدو أن تطور التقانة العسكرية يدفع للظن أنَّ دولًا قليلة فقط هي من تحتكر إمكانية خوض حرب رابحة بفضل قوتها الصناعية، بينما تتخلى الدول الأصغر والأضعف عن «حق الحرب» طوعًا أو قهرًا، وذلك في حال عدم تمكُّنها من صون استقلالها على أساس سياسات تحالفٍ صائبة. لا يبرهن هذا التطور بأي حال من الأحوال على زوال ظاهرة الحرب والدولة والسياسة. لقد أفرزت التغيرات والتبدلات التي يحفل بها التاريخ والتطور الإنسانيان أشكالًا وأبعادًا جديدة للاصطفاف السياسيّ، ودمّرت صيغًا سياسية سابقة، وتسببت بحروب دولية وأهلية، كما أنها كانت تقلِّص من عدد الكيانات السياسية المنظّمة تارة، وتزيده تارة. لقد جمّعت الدولة، من حيث هي الكيان السياسيّ الحاسم، صلاحياتٍ هائلة لديها، أقصد إمكانية خوض الحرب، وبذا الحيازة الصريحة على حياة البشر. ذلك أن «حق الحرب» يتضمن تملُّكًا من هذا النوع، وهو يعني الإمكانية المزدوجة، أي إمكانية طلب جهوزية أبناء الشعب للموت، ولقتل المصطفّين إلى جهة العدو. غير أن الوظيفة الأساسية لدولة عادية تكمن أولًا في تحقيق سلام تامٍّ داخلها وعلى أراضيها، وضمان «الهدوء

والأمـن والنظام» وبذلك خلق الحالة العادية. الأخـيرة هي شرط فعالية المعايير الشرعيـة والقانونيـة، حيث إن كل معيار يفترض حالة عاديـة، وليس ثمة معيار يسري في حالة شـاذة بالكامل بالنسـبة إليه.

تُفـضي ضرورة إحلال السـلام داخل الدولة في الحـالات الحرجة إلى أنْ تُعيِّن الدولـةُ، مـن حيـث هي كيـان سـياسيّ وطالما بقيـت في حيـز الوجـود، «العدوَّ الداخـلي» أيضًـا. في كل الـدول ثمـة صيغة مـا مما كان يُسـمى في قانـون الدولة في الجمهوريـات اليونانيـة إعلانًـا-πολέμιος، وفي الشريعة الرومانيـة إعلانًا-hostis. إنها أنواع شـتى من النفي والإبعاد والنبذ (إعلان الخروج عن القانون)، تكون قاسـية مرة ورحيمة أخـرى، تظهر أحيانًا كأمر واقـع وتتزيّا أحيانًا أخرى بـزيٍّ شرعي عـبر قوانين خاصة، تتبـدَّى عاريةً أو متخفيَّـةً في صياغات مواربة. إعلان العدو هو -وتبعًا لسـلوك مَـن أُعلِن عدوًا للدولـة- علامةٌ من علامات الحـرب الأهليـة، أي من علامـات انحلال الدولـة من حيث هي كيان سـياسيٌّ منظّـم وممتنـع على الغربـاء، موحّد الأراضي ويعمّه السـلام. في الحـرب الأهلية يتحـدّد المصـير المقبـل لهذا الكيـان. ينطبق هـذا بالـذات وعلى نحو أكثـر بداهة عـلى دولـة القانون المدنية الدسـتورية مـن الدول الأخـرى، وذلـك بالرغم من تحصيناتها الدسـتورية. ففي «الدولة الدسـتورية»، كما قال لورنس فون شـتاين، ليـس الدسـتور سـوى «تعبير عـن النظـام الاجتماعـي، وعن وجـود مجتمع من المواطنـين أمـام الدولة. لذلك فإنه، وفي اللحظة التي يُشـنّ هجـوم عليها، لا بدَّ للقتال أن يُحسـم خارج إطار الدسـتور والشرع، أي باسـتخدام قوة السـلاح».

٤٧

ملاحظة شميت

لعـل المثـال الأشـهر الذي يقدّمـه التاريـخ اليوناني هـو اسـتفتاء ديموفانتـوس (Psephisma des Demophantos)؛ هذا القرار الشـعبي الذي اتخذه شعب أثينا بعد نفي مجلس الأربعمائة عام ٤١٠ قبل الميـلاد، يُعلن كلَّ من يعمل على تدمير الديمقراطية الأثينية «عـدوًّا للأثينيين» (πολέμιος)؛ ثمة أمثلة

أخـرى لـدى (Busolt-Swoboda, Griechische Staatskunde, 3. Aufl. 1920, S. 231, 532)؛ بخصوص إعلان الحرب السـنوي من قبل مجلس الشـيوخ الإسـبارطي «الإيفور» على عبيد إسـبرطة «هيلوت» الذين يعيشـون داخل الدولـة انظر: المرجع السـابق (S. 670). بخصوص إعلان العدو في قانـون الدولة الروماني انظـر: (Mommsen, Rom. Staatsrecht III, 5. 1240 f.)؛ بخصوص إهدار الـدم (Proskription) انظـر: المرجع السـابق (II, S. 735)؛ بخصـوص نزع الملكيـة والحقوق المدنية والنفـي والنبـذ (Friedloslegung, Bann, Acht) انظـر إلى جانـب المرجـع المعـروف (Lehrbücher der deutschen Rechtsgeschichte) عـلى وجـه الخصـوص: (Ed. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters 1909). تقدّم ممارسـات اليعاقبة ولجنة السلامة العامة (Comité de salut public) أمثلـة لا تحـصى على إعلان الخروج عن القانون (hors-la-loi)، انظر: أولًا فرنسـوا ألفونـس أولار (François-Alphonse Aulard) (Geschichte der französischen Revolution). وممـا يجـدر إبـرازه هنا عـلى نحـو خـاص تقرير لجنـة السـلامة العامـة الـذي اقتبسـه فريزينهـان (E. Friesenhahn) (Der politische Eid, 1928, S. 16) حيـث يَـرِد: «منذ أن عبّر الشـعب الفرنسي عن إرادته بات كل ما يعارض الشـعب خارجًا على السـيادة. وكل ما هو خارج السـيادة عدو. فليس بين الشـعب وأعدائه سـوى السـيف». وقد تُنزع الحقـوق المدنية بناءً عـلى التكهن بنقص النوايا السِـلمية والشرعية لدى رعايا أديان أو أحزاب معينة. في التاريخ السـياسيّ للزنادقة والمراطقة يمكن العثور في هـذا الخصوص على أمثلـة لا حصر لها، تنطلق من محاججـة نيقولا دي فيرنـو (Nicolas de Vernul) الذي يقول: (de una et diversa religione 1646) لا يجوز التسامح مع الزنديق الكافر داخل الدولة عندمـا يكـون مسالِـمًا (pacifique)؛ ذلك أن أناسًـا كالزنادقـة لا يمكن أن يكونوا مسـالمين (مقتبس لدى: H. J. Elias, L'église et l'état, Revue belge de philologie et d'histoire, V (1927), Heft 2/3). ثمـة صيغ مخففة من إعـلان العدو وهي عديـدة ومتنوعة: مصادرة الأمـلاك (Konfiskation) ونزع الجنسـية (Expatriierung) وحظر التجمع والتنظيم وشغل المناصب العامة ...إلخ. ما اقتبسناه أعـلاه عـن لورنس فون شـتاين يرد في معـرض وصفه للتطـور السـياسيّ-الاجتماعي في عصر صيانة النظـام الملكي وفي ملكية يوليو في فرنسـا: (Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, Bd. I: Der Begriff der Gesellschaft, Ausgabe von G. Salomon, S. 494).

٤٨

يمكـن لرابطة أخرى داخل الكيان السـياسيّ، كالعائلـة أو ربّ العائلة، تملُّك حياة آخرين وموتهم (jus vitae ac necis) في صورة قصاص، لكن ليس بإمكانه

امتـلاك حقّ الحـرب أو حقّ إعلان العـدو الداخلي، طالما بقي الكيان السـياسيّ، مـن حيث هـو كيان، موجـودًا. حتى شريعـة الثأر بـين العائـلات أو القبائل قد يتوجب تجميدها أثناء الحرب حال التمسُّـك بوجود الكيان السـياسيّ. إن رابطة بشرية تسـعى لتجاهل ما يستلزمه الكيان السياسيّ ليسـت برابطة سياسية، فهي تتخـلى بذلك عـن إمكانيـة أن تحدّد عـلى نحو حاسـم هوية مَـن ينبغـي اعتباره والتعامـل معه كعدو. يتعلق الأمر إذن بتلك السـلطة على حيـاة البشر الفيزيائية التـي تتفوق بها الجماعة السياسـية على أي نوع آخر مـن الجماعات والمجتمعات، ومن ثمَّ يمكن في إطار هذه الجماعة أن تنشـأ تشـكُّلات من مرتبة سياسـية ثانوية وبصلاحيـات خاصـة أو منقولـة، أو حتـى بصلاحيـة التـصرف بحيـاة أعضاء وموتهـم، التـي تكون مقصـورة على أعضاء جماعـة أضيق. يمكـن لجماعة دينية، كالكنيسـة مثـلًا، أن تطلـب من رعاياهـا التضحية بأرواحهم شـهداءَ في سـبيل عقيدتهـم. لكـن هـذا في سـبيل خلاصهـم الروحي وحسـب، وليـس من أجل مؤسسة الكنيسـة من حيث هي منظومة سلطة دنيوية، وإلا لاستحالت الكنيسة كيانًا سياسـيًّا. لم تكن حروب الكنيسةِ المقدسةُ والصليبيةُ سوى أفعال قائمة على قـرار يعيّن العـدو، حالها في ذلك حال الحروب الأخـرى. لكن في مجتمع متحدد على أسـس اقتصادية - ينمو نظامه، أي سَيْرُه القابل للتنبؤ، في حقل من المفاهيم الاقتصادية - لا يمكن من أي وجهة نظر انتظارُ أن يضحي أي عضو فيه بحياته في سـبيل الحفاظ على سير عملياته الاقتصادية دون تعطيل. إن تبرير طلبٍ كهذا بالجـدوى الاقتصادية يتناقض والمبـادئ الفردانية للنظام الاقتصـادي الليبرالي، كـما يتعـذّر إسـناده إلى معايير ومُثُل اقتصادٍ يزعم لنفسـه الاسـتقلال. للإنسـان الفـرد أن يموت طوعًا في سـبيل ما يختار. هذا - ككل مـا هو جوهري في مجتمع ليبرالي-فرداني - بالتأكيد «مسـألة شـخصية»، أي شـأن يتعلق بقرار الفرد الحرّ، غـيرِ المضبوط ولا التابع لقـرار فرد حرٍّ آخر.

٤٩

يملك المجتمع القائم حصريًا على الاقتصاد ما يكفي من الوسائل لإقصاء المتأخِّر والمتعثِّر في المنافسة الاقتصادية، أو حتى «المخرِّب»، عن دورته، ولتقليم أظافره بطريقة «سلمية» غير عنيفة، أو بكلمات أكثر تحديدًا: عبر تجويعه إذا ما أبى الاندماج طوعيًا. كما أن نظامًا اجتماعيًا ثقافيًا أو حضاريًا لن تعوزه «المؤشِّرات الاجتماعية» للتعامل مع مخاطر مكروهة أو نسب نموٍّ غير مرغوبة. بيد أنه ليس ثمة برنامج، ولا معيار ولا نفع ما، يمكنه منح حق تملُّك حياة الناس الفيزيائية. من الجنون والفظاعة سؤالُ الناس - بجدية - أنْ يَقْتُلوا ويُقْتَلوا لكي تزدهر صناعة الناجين منهم وتجارتهم أو لدعم القوة الاستهلاكية لأحفادهم.

إن لَعْنَ الحرب كمقتلة من ناحية، ومطالبة الناس بخوضها، وأن يَقتُلوا ويُقتَلوا فيها بذريعة أنها «لن تتكرر ثانية» هو خدعةٌ مفضوحة. ليس للحرب ولاستعداد المقاتلين للموت، وليس للقتل الفيزيائي لآخرين مصطفين إلى جانب العدو أيّ معنى معياري، بل معنى وجودي يحايث حالة القتال الواقعي ضد عدو متعيّن، معنى لا يَلزم عن أية معياريات أو مُثُلٍ أو برامج. ليس هناك هدف عقلاني ولا معيار صحيح ولا برنامج نموذجي ولا مُثُل اجتماعية برّاقة، ٥٠ ليس ثمة شرعية أو مشروعية يمكنها أن تبرر قتلَ الناس بعضهم بعضًا لأجلها. ولن يكون تبرير القضاء الفيزيائي على الحياة البشرية متاحًا إذا لم يكن هذا ناتجًا عن سعي وجودي لفرض شكل الوجود الخاص في مواجهة سعي وجودي آخر لنفيه. لذا ستفشل المعايير القانونية والأخلاقية في تبرير الحرب. عندما يكون هناك أعداء فقط، بالمعنى الوجودي للكلمة كما عنينا من قبل، تكتسب مواجهتهم فيزيائيًا وقتالهم معنًى - على أنه معنى سياسيٌّ فحسب.

لقد بات بمثابة المتفق عليه عمومًا منذ غروتيوس (Hugo Grotius) أن العدالة ليست من المفاهيم المتضمَّنة في مفهوم الحرب[١٦]. وعادة ما تخدم البناءات الفكرية التي تطالب بحرب عادلة هدفًا سياسيًّا. إن مطالبة شعبٍ موحَّد سياسيًّا أن يقصر حروبه على تلك العادلة منها لهو إما شيء بديهي بالكامل، وذلك بأن يكون القصد ألّا تُخاض الحروب إلا ضد عدو حقيقي، أو هو ناتج عن سعي سياسيّ خفيٍّ لسحب حق الحرب من الدولة وإيجاد قيمِ عدالة أخرى لا تقرر مضمونَها وكيفيةَ تطبيقِها الدولةُ المعنية في الحالات المتعينة، بل طرف ثالث هو الذي يحدِّد على طريقته مَن هو العدو. طالما وُجد شعبٌ ما في الحيز السياسيّ فلا بدَّ له أن يميز بنفسه عدوه عن صديقه، ولو كان ذلك في الحالات القصوى فحسب، التي يحدّدها هو نفسه كذلك على أية حال. في هذا تحديدًا يكمن الوجود السياسيّ لأي شعب، وحالما تتبدّد قدرته أو إرادته لإنجاز هذا التمييز سيتوقف عن كونه سياسيًا. أما إذا خضع هذا الشعبُ لغريب يفرض عليه تعيينًا ما للعدو والجهة التي يجب أن تُخاض ضدها المعارك، فإننا لا نعود هنا إزاء شعب حرٍّ سياسيًا، بل خاضع أو مندمج في نظام سياسي آخر. إذن، لا يستوي معنى الحرب إلّا عندما تُخاض ضد عدو متعيّن حصرًا، وليس في سبيل مُثُل ومعايير شرعية. كل غموض يكتنف تصنيف العدو-الصديق يصحُّ عزوه إلى خلطه بتجريدات ومعايير ما.

٥١

ليس لشعب موجود سياسيًّا إذن أن يتخلى عن تمييز عدوه من صديقه، وذلك بناء على قراره وعلى مسؤوليته الخاصة. لعله يعلِن – وبطريقة احتفالية – عن

(١٦) ترد هذه العبارة لدى غروتيوس باللاتينية على النحو التالي «Justitiam in definitione (sc. belli) non includo» (De jure belli ac pacis, 1. I, c. I, N. 2). في الفكر المدرسي القروسطي كانت الحرب ضد الكفار (bellum justum) (أي إنها كانت حربًا، وليست «تنفيذًا» لأمر ما أو «إجراء سلمي» أو «عقوبة»).

كرهه للحرب كوسيلة لحل الصراعات الدولية، وعن تخليه عنها من حيث هي «إحدى أدوات السياسة القومية»، كما جرى في اتفاق كيلوغ عام ١٩٢٨[١٧]. بيد أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال تخليًا عنها كإحدى أدوات السياسة الدولية (الحرب التي تخدم السياسة الدولية قد تكون أسوأ من تلك التي تخدم سياسة قومية فحسب)، ولا استبعادها وإقصاءها قانونيًا. **فأولًا**: يخضع إعلان كهذا بالكامل لتحفظات بديهية، حتى لو لم تُصَغ بشكل صريح، كافتراض وجود دولة خاصة والدفاع عن النفس واحترام الاتفاقات الجارية وحق الوجود الحر والمستقل ...إلخ. **ثانيًا**: ليست هذه التحفظات -من حيث بنيتها ٥٢

(١٧) تقول الترجمة الألمانية الرسمية (Reichsgesetzblatt 1929, II, S. 97) «إدانة (Verurteilung) الحرب من حيث هي أداة لحل النزاعات الدولية»، يتضمّن النص الإنكليزي - الأمريكي أيضًا معنى الإدانة (condemn) وكذلك النصّ الفرنسي (condemner). لقد طُبع نصّ ميثاق كيلوغ الذي يعود إلى عام ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٢٩ (Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung, Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht, IV 13, Leipzig 1930) بكل ما يتضمنه من تحفظات - كالشرف القومي لبريطانيا، الدفاع عن النفس، النظام الداخلي لعصبة الأمم ولوكارنو ورفاهية وسلامة أراضٍ كمصر وفلسطين ...إلخ، ومن جهة فرنسا: الدفاع عن النفس والنظام الداخلي لعصبة الأمم ولوكارنو واتفاقيات الحياد، وفي مقدمة كل ذلك احترام ميثاق كيلوغ ذاته، ومن جهة بولونيا: الدفاع عن النفس، احترام ميثاق كيلوغ ذاته، النظام الداخلي لعصبة الأمم-. لم تجد المشكلة القانونية العامة المتعلقة بالتحفظات عناية نسقية حتى الآن، ولا حتى مِن قبل مَن ناقش بإسهاب قدسية المواثيق وعبارة (pacta sunt servanda)، (أي: العقد شريعة المتعاقدين). بيد أنه ثمة بداية واعدة لمعالجة علمية مفتقدة يقدمها كارل بيلفينغر (Carl Bilfinger): Betrachtungen über politisches Recht, Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht, Bd. I, S. 57 f., Berlin 1929). بخصوص الإشكالية العامة الكامنة في فكرةٍ بشريةٍ مسالمةٍ، قارن الحاشية رقم ٦ في هذا النصّ الذي يتحدث عن أن ميثاق كيلوغ لا يمنع الحرب، بل يعاقب عليها، قارن: (Borchardt, The Kellogg Treaties sanction war, Zeitschr. f. ausl. öffentl. Recht 1929, S. 126 f)، وأيضا: Arthur Wegner, Einführung).

المنطقية- مجرد استثناءات من المعيار، بل هي ما يمنح المعيار مضمونه المتعيّن. إنها ليست تقييدات جانبية تتضمن استثناءات ما تحدّ من الإلزامات، بل هي تحفُّظات تقوم بدورٍ تشريعي (بمعنى تحديد المعايير)، بحيث يغدو الإلزام من دونها غير ذي مضمون. ثالثًا: طالما كان هناك دولة مستقلة، فإنها هي من يقرر -وبناء على استقلالها- بخصوص توفر الحالة التي يتفعّل فيها التحفّظ (الدفاع عن النفس، هجوم عدو، خرق اتفاق بما فيه اتفاق كيلوغ...إلخ) أو عدمه. رابعًا: لا يمكن إقصاء «الحرب» قانونيًا بالعموم، بل فقط بشر وشعوب، دول وطبقات وأديان...إلخ، وهي التي تُحمّل، عبر إعلان خروجها عن القانون، صفة «العدو». وعليه، فإن هذا الاستبعاد الاحتفالي للحرب لا يتجاوز تمييز العدو-الصديق، بل يمنحه مضمونًا وحياة جديدين عبر إمكانيات جديدة لتعيين دولي للعدو. تزول الحياة السياسية عمومًا عند سقوط هذا التمييز. ولا يملك الشعب ذو الوجود السياسيّ أن يتهرب من استحقاق هذا التمييز المصيري عبر إعلانات ساحرة. إذا أعلن جزءٌ من الشعب أنه ليس لديه عدوٌ بعد اليوم فهو يقف بذلك، في الواقع، في صفِّ الأعداء ويتعاون معهم، بيد أن تمييز العدو من الصديق لا يُلغى بهذا على الإطلاق. فأنْ يزعم مواطنو دولة ما أنه لم يعُدْ لديهم أعداء شخصيون، فهذا لا يغير في قضية التمييز شيئًا، حيث ليس للفرد الخاص أي أعداء سياسيين. أقصى ما يمكن له أن يعنيه عبر مزاعم من هذا النوع هو اعتزاله الجماعة السياسية التي ينتمي لها وجوديًا، ورغبته بأن يحيا كفرد خاص[١٨]. من الخطأ الاعتقاد أن شعبًا واحدًا بوسعه إزالة التفريق

---

(١٨) عندئذ سيكون من شأن الجماعة السياسية قوننة هذا الوجود الخاص غير العام وغير المهتم بالسياسة (عبر امتيازات بفضل قانون الأجانب أو تمييزات منهجية أو بعدم إخضاعه لقوانين بلد الإقامة أو بجواز الإقامة وترخيص العمل وعبر تشريع خاص بالغرباء أو بطرق أخرى). بخصوص السعي إلى وجود لاسياسيّ آمن (تعريف البرجوازي) قارن ملاحظتي عن هيغل: ص ٦٢.

بين العدو والصديق بإعلان صداقته مع كل العالم، أو بالتخلي الطوعي عن سلاحه. فعلى هذا النحو لا تُنزع السياسة عن العالم ولا يمسي الأخير في حالةٍ من الأخلاقية الخالصة، أو القانونية الخالصة، أو الاقتصادية الخالصة. حينما يخشى شعب ما أعباء الوجود السياسيّ ومخاطره، فإن شعبًا آخر سينهض بها، وذلك عبر اضطلاعه بـ«حمايته من الأعداء الخارجيين»، وبتسلُّمه السلطة السياسية؛ الحامي هو من يحدّد العدو، تبعًا للعلاقة الأبدية بين الحماية والطاعة. ٥٣

ملاحظة شميت

على هذا المبدأ يقوم النظام الإقطاعي، والعلاقة بين الإقطاعي المالك والأجير، المتبوع والتابع، الراعي والرعية. هذه العلاقة تُبرز مبدأ الحماية-الطاعة على أبين وجه، ولا تحجبه أبدًا، بل لا نجازف إذا قلنا إنه لا توجد أي هرمية أو مشروعية معقولة أو شرعية دون هذه العلاقة بين الحماية والطاعة. إن شعار «أنا أحمي، إذن أنا أطلب الطاعة» هو بمثابة «أنا أفكّر، إذن أنا موجود» الخاص بالدولة، وأي نظرية دولتيّة لا تعي أهمية هذا المبدأ لن تزيد عن كونها شذرة غير كافية. لقد عرّف هوبز الغاية الحقيقية (في نهاية الطبعة الإنكليزية الصادرة عام ١٦٥١، ص ٣٩٦. النسخة العربية: هوبز، ٢٠١١، ص ٦٧٤) من كتابه **اللفياثان** بإعادة تبيين «العلاقة المتبادلة بين الحماية والطاعة» للناس، التي تتطلب الطبيعة الإنسانية - كما الشريعة الإلهية - تقيّدًا بها لا يقبل الانتهاك.

أدرك هوبز هذه الحقيقة في عهد الحرب الأهلية البغيض حيث تنهار عادة جميع الأوهام المعيارانية والشرعانية التي يخدع الناس بها أنفسهم في أوقات استتباب الأمن بخصوص الواقع السياسيّ. حينما تكون الأحزاب السياسية داخل الدولة أقدر على حماية أعضائها من الدولة ذاتها، فإن ما يتبقى للدولة من معنى حينئذ -فقط- أنها الستار الذي تعمل من خلفه هذه الأحزاب. أما المواطن فهو يعرف تمامًا أي جهة عليه أن يطيع. هذا ما تقبل به وتبرّره «النظرية الدولتيّة التعددانية» التي سبق أن عولجت (في الفصل الرابع). تبرز الصوابية الجوهرية لـمُسلَّمة الحماية-الطاعة بصورة أجلى في إطار العلاقات الخارجية والدولية، فهي تتجسد على نحو شديد الوضوح في المحميات الدولية والاتحادات الدولية المهيمَن عليها من قبل أحد أعضائها والدول الاتحادية، وفي معاهدات الحماية والضمان من شتى الأنواع.

لعله من الحماقة الاعتقاد بأن شعبًا ما، إذ يكف عن الدفاع عن نفسه، لن يبقى له سوى الأصدقاء فحسب، ولعله كذلك اعتقادٌ خاطئ أنَّ العدو ستلتهب جوارحه عطفًا إثر عدم إبداء أي مقاومة له. لن يزعم أحد بجديةٍ إمكانيةَ تحوُّل العالم - على سبيل المثال - إلى حالة أخلاقية خالصة عبر التخلي عن الإنتاج الاقتصادي والجمالي. والحال الأقل ترجيحًا هي أن يُسهم شعب ما بالتوصّل إلى حالة أخلاقية أو اقتصادية خالصة تعيش فيها البشرية عبر تخليه عن قراره السياسيّ. فأنْ يفقد شعب ما قدرةَ أو إرادةَ المكوث في حيّز السياسيّ، لا يعني أبدًا اندثار السياسة من العالم. المعنى الوحيد لذلك هو اندثار شعب ضعيف. ٥٤

- ٦ -

ليس العالم كيانًا سياسيًّا، بل كونٌ سياسيٌّ متعدّد

تلزم تعددانيةُ عالَمِ الدول عن المَلمَح المفهومي للسياسيّ. فالكيان السياسيّ يشترط الإمكانية الواقعيةَ لوجود عدو، وبذلك لوجود كيان سياسيّ آخر أيضًا. طالما كان هناك دولة ما، فإنه - ولهذا السبب - ستبقى على الأرض دول عديدة، كما سيتعذر قيام «دولة» العالم التي تشمل البشرية بأكملها. العالم السياسيّ كونٌ متعدد (Pluriversum)، وليس كونًا واحدًا (Universum). ولذا فإن كلَّ نظريةِ دولةٍ تعددانيةٌ، علمًا أنَّ المقصود من ذلك هنا يختلف عما ناقشناه أعلاه (في الفصل الرابع) إزاء النظرية التعددانية داخل الدولة الواحدة. لا يمكن لكيان سياسيّ من حيث ماهيته أن يكون كونيًا بمعنى الذي يشمل البشرية كافةً في هذا العالم. وإذا اتفقت شعوب البشرية وأديانها وطبقاتها وجماعاتها على الأرض كافَّةً على استحالة الحرب بينها، وزالت حتى الحرب الأهلية -من

حيث هي إمكانية- من داخل هذه الإمبراطورية الشاملة للكوكب فعليًا وإلى الأبد، أي إذا سقط التمييز بين العدو والصديق من حيث هو إمكانية؛ فإننا سنكون عندئذ إزاء رؤية لاسياسية للعالم، فيه ثقافة وحضارة واقتصاد وأخلاق وقانون وفنٌّ ونقاش...إلخ، لكنه من دون سياسة ودولة. ليس لدي أدنى فكرة عن التوقيت الذي يمكن للعالم والبشرية فيه أن يصيرًا على هذا الشكل، لكنه بكل الأحوال ليس متوفرًا حاليًا. ولعله من الخيال الخادع افتراض توفره، وكذلك من الخلط - الذي سرعان ما ينكشف أمره - الاعتقاد بأن إنهاء الحرب بين القوى العظمى - خشيةَ انزلاقها السهل إلى كارثة حرب عالمية - سيفضي إلى «سلام عالمي»، وبذا إلى الحالة النهائية الغنّاء واللازمة عن نزع كلّي للسياسة.

لا تستطيع البشرية في ذاتها أن تشنَّ أيَّ حرب، إذ ليس لديها عدوٌّ، أقلّه على هذا الكوكب. مفهوم البشرية يُقصي مفهومَ العدو؛ لأن هذا الأخير أيضًا لا يكفّ عن كونه بَشَرًا، فيما لا يتضمّن مفهوم البشرية تمييزًا نوعيًا داخلَه. كذلك، فإن خوض الحروب باسم البشرية ليس دحضًا لهذه الحقيقة البسيطة، بل هو على العكس يحمل معنى سياسيًّا مكثفًا على نحو خاص. فعندما تحارب دولةٌ عدوَّها السياسيّ باسم البشرية، فإن هذه لا يعني أنها حرب البشرية، بل هي حرب تحاول دولةٌ طرف فيها أن تستحوذ لنفسها على مفهوم كوني تتماهى به على حساب عدوها المحارب. هذا يشبه سوءَ الاستخدام الذي يمكن أن تتعرض له مفاهيم من قبيل السلام والعدالة والتقدُّم والحضارة بغية مصادرتها وإنكارها على العدو. «البشرية» أداة ذات فائدة خاصة للتوسعات الإمبريالية، كما أنها، في صيغتها الأخلاقية-الإنسانية، أداةٌ نوعية في يد الإمبريالية الاقتصادية. وهنا تحضرني كلمة تعود إلى برودون (Pierre-Joseph Proudhon)، تقول بعد تعديل بسيط: مخادعٌ من يقول «البشرية». ولأن المرء لا يستخدم هذه الكلمات الجليلة دون مراد ما؛ فإن تَصَدُّرَ كلمة «البشرية» والاعتماد عليها ومصادرتها، كل هذا

٥٥

قـد لا يختبئ وراءه سـوى مسـعى نـزع النوعية الإنسـانية عن العدو، اسـتباحته بصفته «خارج القانونِ والإنسـانية» ودفع الحرب بذلك إلى أقصى وحشيتها[١٩]. لكـن بـصرف النظـر عـن إمكانيـة التجيـير السـياسيّ العـالي لمفهـوم االبشريـة اللاسياسـية، فإنـه ليس ثمة حـروب تخوضها «البشريـة»؛ لأنها ليسـت مفهومًا سياسـيًّا، ولا تدلل على كيان سـياسيّ أو جماعـة، ولا حالـة «status». إن مفهوم البشريـة الإنسـاني الذي يعـود إلى القرن الثامن عشر لم يكن سـوى نفي سـجالي للنظام الأرستقراطي-الإقطاعي أو الطبقي القائم آنذاك وامتيازاته. البشرية كما ٥٦ تـرِدُ في المذاهب الليبرالية-الفردانية ومذاهب الحـق الطبيعي بناءٌ مثالي اجتماعي كـوني يضـم كل البـشر عـلى الأرض، ونظـامٌ من العلاقـات بين بشر فـرادى لا يتحقـق إلا باسـتبعاد الإمكانيـة الواقعية للحـرب واسـتحالة أي اصطفاف إلى أعـداء وأصدقـاء. لـن يكـون في مجتمعٍ كـوني كهذا شـعوبٌ في صـورة كيانات سياسـية، ولا طبقـات مكافحة ولا جماعـات معادية. لم يكن يعـوز فكرة عصبة الأمـم أي وضـوح ودقـة عندما كانـت تُوضع كمفهـوم مضادٍ وسـجالي مقابل **عصبة الأمراء**(*). على هذا النحو نشـأت الكلمة الألمانية «عصبة الأمم» في القرن الثامـن عشر. بيد أنها فقـدت هذا المعنى السـجالي مع فقدان الـمَلَكيّة لأهميتها

(١٩) حـول «إقصاء» الحرب قارن: ص ٥١ أعلاه. يقتبس بوفندورف (Samuel von Pufendorff) في (de Jure Naturae et Gentium, VIII c. VI § 5) عبارة فرنسيس بيكن (Francis Bacon) مُصادقًـا حيـث يقول الأخير إن ثمة شـعوبًا «بطبيعتها خارج القانون»، الهنود الحمر على سـبيل المثـال؛ لأنهـم يأكلون لحم البشر. لقـد تم فعلًا اجتثاث هنود شـمال أمريكا الحمـر. في الحضارة المتناميـة والأخلاقية الصاعدة قد تكفي أشـياء أبسـط من أكل لحم البـشر لأجل إعلان الخروج عن القانون، ولعله سـيكون كافيًا لذلك في يوم من الأيام أن يعجز شـعب ما عن تسـديد ديونه.

(*) بالألمانيـة «Fürstenbund»، وهـو تحالف عقده أمراء ألمان عام ١٧٨٥ بمبادرة من ملك بروسـيا فريـدرش العظيـم (Friedrich der Große) بهـدف مجابهـة مخططات القيـصر جوزيف الثاني (Joseph der Zweite) لتحديـث الإمبراطورية الرومانية المقدسـة دسـتوريًا وقانونيًا، بحيث لا يخسر هؤلاء الأمـراء حقوقهم وامتيازاتهـم وأملاكهم. (المترجم)

السياسية. وقد لا تكون «عصبة الأمم» إلا أداةً أيديولوجية في يد إمبريالية دولةٍ أو تحالف من الدول ضد دول أخرى. وفي هذه الحال سينطبق عليها كل ما ذكرناه آنفًا حيال كلمة «البشرية». لكن، وفضلًا عن ذلك، قد يتلاءم تأسيس عصبة أممٍ تلمُّ شمل البشرية كافَّةً حقًا مع التوجه -الغائم في حقيقة الأمر- لإحداث حالة مثالية لاسياسية لمجتمع «البشرية» الكوني. ولذلك غالبًا ما تُزعم -وعلى نحو يفتقر نوعًا ما للحسِّ النقدي- «كونيةُ» عصبة الأمم، أي وجوبُ أن تضمَ جميعَ دول الأرض كأعضاء فيها. بيد أن «الكونية» تعني نزع السياسة الكامل، وبذلك زوال الدول على الأقل.

من هنا فإن مؤسسة جنيف التي أنشئت عقب معاهدات السلام الباريسية عام ١٩١٩ -التي اعتيد على تسميتها في الألمانية «Völkerbund» (حرفيًا: اتحاد الشعوب) ولعله من الأفضل تسميتها «جامعة الأمم» وفق التسميتين الرسميتين الفرنسية والإنكليزية (Sociéte des Nations, League of Nations)- تبدو تشكيلًا شديد التناقض. فهي منظمة دولية وتفترض وجود دول، تنظّم بعضَ علاقاتها المتبادلة وتضمن وجودها السياسيّ. إنها ليست منظمة غير كونية فحسب، بل غير أممية أيضًا - وذلك إذا تم التمييز بين كلمة الأممية في معناها الصحيح الصادق، كما في الألمانية، وبين كلمة الدولية، وتخصيص الأولى - بعكس الثانية - للحركات الأممية، أي لتلك التي تتجاهل وحدة أراضي الدول الموجودة ومَنَعَتَها، كما هي حتى الآن، وتتجاوز حدودها وتخترق أسوارها -كالأممية الثالثة على سبيل المثال. هنا تظهر، وفي أجلى صورها، التضادات الجوهرية بين الأممية والدولية، أي بين المجتمع الكوني منزوع السياسة من جهة، والضمان الدولي للوضع القائم على مستوى الحدود بين الدول من جهة ثانية. وإنه لمن الغريب أن تُغفِل مقاربةٌ علميةٌ لـ «عصبة الأمم» هذا الجانب، وأن تزيد بإغفالها إياه الطينَ بِلّة في هذا السياق. لا تُزيل عصبة الأمم الجنيفية

٥٧

إمكانية الحرب إلا بمقدار ما تزيل الدول نفسها. غير أنها في حقيقة الأمر تضيف إمكانيات حروبٍ وتسمح بها وتدعم حروبَ الأحلاف، كما أنها تزيل جملة من العوائق التي كانت تقف في وجه الحروب من قبل، وذلك عبر تحليل بعضها وتحريم بعضها الآخر. إنها تشكّل، بصيغتها القائمة حتى اليوم، فرصةً قد تكون في ظروف محددة نافعة جدًا للمفاوضات، ومنظومة من مؤتمرات الدبلوماسيين تُعقد تحت مسمى مجلس عصبة الأمم وجمعية عصبة الأمم، يرافقها مكتب تقني يُدعى «الأمانة العامة». وكما وضحت في مكان سابق[٢٠]، ليست عصبة الأمم اتحادًا بين الدول، وإنما حِلْفٌ ربما، كما لا يظهر فيها مفهوم البشرية على نحو مؤثر إلا بمقدار ما تنجز فعاليات ونشاطات في إطار إنساني لاسياسيّ، وبمقدار التوجه إلى «الكونية» الذي تبديه بوصفها رابطة إدارية دولية. لكن، وبالنظر إلى تكوينها الواقعي ولإمكانيات الحرب التي لا تزال قائمة في هذا المدعوّ «اتحادًا»، يبقى هذا التوجه مجرد فرضية مثالية. غير أن عصبةَ أممٍ غير كونية ستكتسب معناها السياسيّ بطبيعة الحال فقط عندما تشكل حلفًا فعليًا أو ممكنًا، ائتلافًا. بذلك لا يزول «حق الحرب»، بل يُنقل إلى «الاتحاد»، حتى لو تباين مقدار ذلك من حال إلى حال. في مقابل ذلك، فإن على كل عصبة أمم، من حيث هي منظمة إنسانية كونية، أن تنجز أمرين عسيرين. يتوجب عليها، أولًا، أن تصادر حق الحرب من كل الاصطفافات البشرية الباقية على نحو فعّال. كما عليها، ثانيًا وبالرغم من الأمر الأول، ألّا تدّعي لنفسها حقَّ الحرب؛ ذلك لأنه – وفي حال عدم حدوث ذلك – تزول سائر المعالم الجوهرية للكونية والبشرية والمجتمع اللاسياسيّ.

٥٨

(20) Die Kernfrage des Völkerbundes, Berlin 1926.

إذا حـدث واتحـدت سـائر البشريـة على البسـيطة في «دولـة العالم» فـإن هذه الدولـة لـن تكون كيانًـا سياسـيًّا، ولن تسـمى دولة إلّا على سـبيل الاسـتعارة. ولـو افترضنا أن العالم اندمج على أسـاس وحـدة اقتصادية فقـط أو وحدة نظام المواصـلات، فإنه قـد لا يكون «كيانًا اجتماعيًا» بأكثر مما يشـكل مسـتأجرو بناية سـكنية أو مستهلكو الغاز المشتركون لدى الموزع نفسه أو المسافرون على الحافلة نفسـها «كيانًا» اجتماعيًا. وطالما بقي هذا الكيان اقتصاديًّا أو متعلقًا بقانون المرور فحسـب، فلن يسـتطيع -بسـبب انعدام الخصوم- التحول إلى حزب اقتصادي أو مذهـب في قانون المـرور. وإذا أراد الارتقاء إلى كيان ثقـافي أو متمحور حول رؤيـة مـا للعـالم أو إلى آخر «أعـلى» منزلـةً، ولا سـياسيّ بالمطلـق في آن معًا، فلن يكون عندئذ سـوى تعاونية إنتاجية أو استهلاكية تبحث لنفسها عن مكان محايد بـين قطبي الاقتصـاد والأخلاق. وسـتبقى من غير جنـس الدولـة أو الرايخ أو الإمبراطورية، ولا تشـبه الجمهورية أو الملكية أو الأرستقراطية أو الديمقراطية، ولا تعـرف الحماية أو الطاعة، لا بل هي فاقدة لكل سـمة سياسـية.

بيـد أنـه لا مندوحـة هنا عـن طرح هـذا السـؤال: مَن أولئـك النـاس الذين سـيملكون تلـك السـلطة الهائلة التي تشـمل الكوكب كلـه، والمرتبطـة بمركزةٍ تقانيـة واقتصاديـة مـن هـذا القبيل؟ وهـو سـؤال لا يمكننـا القفز عليـه أملين أن يسـير كل شيء عـلى نحو تلقائي، وأن تُدير الأشـياء نفسـها بنفسـها، ويغدو حكـم الناس للناس أمرًا نافلًا، بذريعة أن الناس قـد أضحوا «أحرارًا» بالمطلق. فعندئذ سـيواجهنا السـؤال: من أجل ماذا أضحى الناس أحرارًا؟ وكإجابة على هذا السـؤال ثمة تكهنات تفاؤلية وأخرى تشاؤمية حيال ذلك، تنتهي جميعها إلى عقيـدة أنثروبولوجية ما.

-٧-

مقاربة أنثروبولوجية للنظريات السياسية

٥٩ يمكن للمرء أن يمتحن جميع نظريات الدولة والأفكار السياسيّة تبعًا لتوجهها الأنثروبولوجي الكامن، وأن يصنفها بموجب منطلقها الأنثروبولوجي الواعي أو غير الواعي، فهي إما تفترض «طبيعة شريرة» أو «طبيعة خيّرة» للإنسان. هذا التمييز ذو طبيعة إجمالية عامة ولا ينبغي أن يُفهم بمعنى أخلاقي خاص. أما ما يحسم الأمر فهو الفهم الإشكالي أو غير الإشكالي للإنسان - من حيث إن هذا شرطٌ لكل تفكير سياسي - كما أن فصل المقال يكمن في الإجابة على السؤال: هل الإنسان كائن «خَطِرٌ» أم غير خَطِر، ماكر أم بريء؟

ملاحظة شميت

ليس هنالك ضرورة لمناقشة تفصيلية لما لا يمكن حصره من تعديلات وتنويعات على هذا التمييز الأنثروبولوجي بين الخير والشر. يمكن للشر أن يظهر على شكل فساد أو ضعف أو كسل أو غباء أو حتى خشونة أو غريزية أو حيوية أو لاعقلانية ...إلخ. أما الخير فقد يتمثّل -في تنويعاته الموازية- في العقلانية أو الكمال أو السيطرة أو قابلية التعلم أو المسالمة...إلخ. ثمة قابلية تأويل سياسيّ لافتة لقصص الحيوانات التي يمكنها جميعًا أن تنسحب على وضع سياسيّ راهن. (مثلًا مشكلة «العدوان» في قصة الذئب والحمل، أو مشكلة الذنْب في قصة لافونتين عن مسؤولية انتشار الطاعون التي تقع على كاهل الحمار، أو مشكلة العدالة الدولية في قصص اجتماعات الحيوانات، أو مشكلة نزع السلاح كما وردت في خطاب تشرشل الانتخابي عام ١٩٢٨ حيث يقول إن كل حيوان يعتبر أسنانه ومخالبه وقرونه وسائل لحفظ السلام، أو قصّة السمك الكبير الذي يأكل السمك الصغير). ويمكن فهم هذه القابلية للتأويل السياسيّ في إطار العلاقة المباشرة بين الأنثروبولوجيا السياسية من جهة وما أطلق عليه فلاسفة الدولة في القرن السابع عشر كهوبز وسبينوزا (Baruch de Spinoza) وبوفندورف «الحالة الطبيعية» من جهة أخرى. هذه «الحالة الطبيعية» التي تعيش فيها الدول يَسِمها الخطر والتهديد على

الـدوام وتكون الـذوات الفاعلة فيها لهذه الأسـباب «شريرة» كحال الحيوانات التـي تحرّكها حاجاتها (الجوع، الجشـع، الخوف، الغيرة). ولذا فإنه ليس من الضروري لبحثنا هذا أن نتّبع دلتاي (Wilhelm Dilthey) في تمييزه عندما يقول (Schriften II, 1914, S. 31): «الإنسـان ليس شريرًا بطبيعته في نظر ميكيافيلّي. بعض عباراته تشـير فعليًا إلى هذا... لكنه لا يريد سـوى القول إن في الإنسان ميلًا لا يقاوَم لأنْ ينزلـق مـن الحاجة إلى الـشر، إذا لم يطـرأ شيء يتصدى له. تشـكل الحيوانية والغرائـز والعواطف نـواة الطبيعة الإنسـانية، وفي مقدمتها الحـب والخوف. إن ملاحظاته السـيكولوجية التـي ترصد لعبة العواطـف لا يمكـن أن تنضـب. ومـن هـذه السـمة الأساسـية لطبيعتنـا الإنسـانية يشـتق ميكيافيلّي قانـون الحياة السياسـية الجوهري». في فصل **إنسـان القـوة** (*Machmensch*) من كتابه **أشـكال الحياة** (*Lebensformen*) يقـول إدوارد شـبرانغر (Eduard Spranger) (١٨٨٢ - ١٩٦٣): «فيـا يخـصُّ رجـل السياسـة فإنه من الطبيعـي أن يتصدّر علـمُ الإنسـان [الأنثروبولوجيا] قائمـةَ اهتماماته». لكن شـبرانغر يبالـغ، كما يبدو لي، في فهمه التقني لهذا الاهتمام، بحيث يمسـي اهتمامًا بالتعامل التكتيكي مع الآليات الغريزية للإنسـان. أما فيما تبقى من هذا الفصل المتخم بالأفكار والملاحظات فإننا نعثر مرارًا وتكرارًا على الظواهر السياسـية النوعية، إضافة إلى البعد الوجودي بأكمله للسـياسيّ على نحو شـديد المبـاشرة. فجملته مثلًا التـي تقول: «تنمو جلالة القوة بنمو حيز نفوذهـا» تتعلق بظاهرةٍ موطنُها الحيزُ السـياسيّ، كما يجب النظر إليها، لهذه الأسباب، كظاهرة سياسية، أو بالأحرى كحالة تطبيقية للفرضية القائلـة: إن مركـز السـياسيّ يتعين مـن جهة شـدّة الاصطفاف التـي تتحدد على أساسـها الاتصالات والانفصـالات. حتى فكـرة هيغل عن تحول الكميّـة لا يمكن فهمها إلّا من حيث هي فكرة سياسـية (ملاحظتـي حيال هيغـل ص ٦٢). في كتابه **القـوة والطبيعـة الإنسـانية** (*Macht und menschliche Natur*) يقـول هيلموت بلسـنر (Helmut Plessner)، وهو أول فيلسـوف حديـث يضطلع بمهمة إنشـاء أنثروبولوجيا سياسـية شـاملة، إنه ليس ثمـة فلسـفة أو أنثروبولوجيا غير ذات أهمية سياسـية، كـما أن العكـس بالعكـس، أي لا توجد سياسـة لا تلفت انتباه الفلسـفة. بلسـنر كان عـلى بيِّنة من أن الفلسـفة والأنثروبولوجيـا - من حيث همـا ضربان من المعرفة الشـاملة - لا يمكنهما النأي بنفسـيهما عـن قرارات الحياة «اللاعقلانية»، كما تفعـل أحيانًا المعارف التخصّصيّة في حقول معينة. إن الإنسـان في نظـره «كائـن يفارق ذاتـه»، مُبهمـةٌ ماهيته وغير قابلـة للتعيين، إنه «سـؤال مفتـوح». وبترجمة هذه الفكرة إلى اللغة البدائية لتلك الأنثروبولوجيا السياسـية الساذجة والمعتمِدة على تمييز «الخير» و«الشر» قـد يغدو مفهـوم «البقاء مفتوحًا» الحركي لبلسـنر -باقترابه الشـجاع من الواقع وعلى أسـاس علاقته

٦٠

الإيجابية بالخطَر وما هو خطِر- أقرب إلى «الشر» من «الخير». ويتفق مع هذا أن هيغل ونيتشه ينتميان كذلك إلى الطرف «الشرير»، وأن القوة في نهاية الأمر «شر» عمومًا، (حسب كلمات بوركهاردت الشهيرة والملتبسة).

لطالما وضحتُ إمكانية عزو التضاد بين النظريات السلطوية والأناركية إلى هذه العبارات [٢١]. ثمة مجموعة من هذه النظريات والمباني التي تفترض طبيعة «خيّرة» للإنسان، وهي ذات توجه ليبرالي ومناوئ - على نحو سجالي - لتدخُّل الدولة، دون أن تكون أناركية. في الأناركية الصريحة لا يحتاج المرء لأي عناء في تبيُّن العلاقة الوثيقة بين الإيمان بـ«الخير الطبيعي» وبين النفي الراديكالي للدولة، وفي إيضاح كيف يلزم الواحد منهما عن الآخر وكيف يسندان بعضهما. في مقابل ذلك، لا يعني الخير الإنساني للّيبراليين سوى حجّة لوضع الدولة في خدمة «المجتمع»، أي إنها لا تتضمن ما خلا أن للمجتمع نظامه الذاتي وأن الدولة يجب أن تتبعَ له، يُخضِعُها لسيطرته - نتيجة توجسه منها - ويبقيها ضمن حدود مرسومة لها بدقة. نجد لدى توماس بين (Thomas Paine) التعبير الكلاسيكي عن ذلك، عندما يقول: إن المجتمع هو حصيلة التنظيم العقلاني لحاجاتنا، أما الدولة فهي حصيلة رذائلنا [٢٢]. تنمو الراديكالية المعادية للدولة بمقدار راديكالية الإيمان بخيرية الطبيعة الإنسانية. أما الليبرالية البرجوازية فلم تكن مرة راديكاليةً بالمعنى السياسيّ. غير أنه من المفهوم بداهةً أن محاولاتها نفي الدولة والسياسيّ، وتحييداتها ونزعها للسياسة وبيانات الحرية خاصتها، تخفي خلفها معنى سياسيًّا محددًا، وتتوجه في وضعٍ متعينٍ سجاليًا ضد الدولة

٦١

(21) Politische Theologie, 1922, S. 50 ff.; Die Diktatur 1921, S. 9, 109, 112 ff., 123,148

(٢٢) قارن: (Die Diktatur, S. 114). عبارة محكمة الشعب (Tribun du people) لبابوف (François Noël Babeuf) التي وردت في سياق قوله: «إن كل مؤسسة لا تحسن الظنَّ بالشعب ولا تسيئه بالحاكم (مرفوضة)» لا ينبغي فهمها ليبراليًا، بل بمعنى التطابق الديمقراطي بين الحكام والمحكومين.

وقوتها السياسية. بيد أنها في حقيقة الأمر لا تشكل نظرية دولة أو فكرة سياسية. صحيح أن الليبرالية لم تنفِ الدولة جذريًا، لكنها لم تعثر على نظرية دولتيّة إيجابية ولا شكل خاصٍّ للدولة، بل سعت لربط السياسيّ بالأخلاقي وتقييده بالاقتصادي فحسب. لقد ابتدعت الليبرالية نظريةَ فصل «السلطات» والموازنة بينها، أي نظامًا من عوائق الدولة وتقييداتها، لا يمكن اعتباره نظرية دولة أو مبدأ بناء سياسيّ.

ولـمّا كان الأمر كذلك، فإنه لا يبقى سوى تلك الحقيقة اللافتة -والمقلقة بالتأكيد-، أي إن النظريات السياسية الحقيقية تفترض طبيعة شريرة للإنسان، بمعنى أنها تنظر إليه باعتباره كائنًا «ديناميكيًا» و«خطِرًا»، وبكل الأحوال ليس ككائن غير إشكالي. يمكن بسهولة إثبات ذلك عند كل مفكر سياسيّ نوعي. مهما تباين هؤلاء من حيث طبيعتهم ومنزلتهم وأهميتهم التاريخية، فإنهم متفقون فيما بينهم إزاء الفهم المؤشكِل للطبيعة البشرية بالمقدار نفسه الذي يبدون فيه مفكرين سياسيين نوعيين. وقد يكفي هنا ذكر أسماء من أمثال ميكيافيلّي (Niccolò Machiavelli) وهوبز وبوسويه (Jacques Bénigne Bossuet) وفيشته (Johann Gottlieb Fichte) (حالما ينسى مثاليته الإنسانية) ودو ميستر (Joseph de Maistre) ودونوزو كورتيز (Juan Donoso Cortés) وهـ تاين (Hippolyte Taine)، وكذلك هيغل الذي يظهر هنا أحيانًا بوجه مزدوج.

ملاحظة شميت

٦٢

بالرغم من ذلك يبقى هيغل سياسيًّا، وبالمعنى العريض للكلمة. حتى نصوصه التي تعالج شؤون عصره الراهنة – خصوصًا كتابات شبابه العبقرية مثل دستور ألمانيا (*Die Verfassung Deutschlands*) – تشكل توثيقًا مستمرًا – حتى بما فيها من صواب وخطأ عابر – للحقيقة الفلسفية القائلة إن كل روح هي روح راهنة وحاضرة، لا يمكن البحث عنها أو العثور عليه في تمظهر باروكي أو ملاذ رومنطيقي. هذه هي «هنا الوردة» الهيغلية وأصالة فلسفة لا ترضى

لنفسـها أن تنصب حبائـل ثقافية تحت ذريعة «النقاء اللاسـياسيّ» واللاسياسـة النقية. كذلك، فإن ديالكتيك الفكر المتعين لديه رتبة سياسـية نوعيًا، فعباراته التي لطالما اقتُبسـت بخصوص تحول الكميّ إلى الكيفيّ تتضمن بالتأكيد معنى سياسـيًّا، كما أنها تعبر عن فكرة أنَّ بلوغَ عتبة السـياسيّ - وبذلـك أيضًـا تلك الشـدة الجديدة نوعيًـا للاصطفاف البشري - يتـم انطلاقًا مـن أيّ «حقل» من حقـول الحياة الإنسـانية. أما الحالـة التطبيقية الفعليـة لهذه العبـارة فتتعلق - فيما يخص القرن التاسـع عشر - بالاقتصادي؛ ففي حقل الاقتصاد «المسـتقل» والحيادي سياسيًّا كما يُدّعى، يحدث هذا التحول باسـتمرار، أي تسـيّس ما كان من قبل لاسياسـيًّا و«موضوعيًـا» محضًا؛ تحولت الملكيـة الاقتصادية في هـذه الحقبـة على سـبيل المثال - لـدى وصولهـا إلى حجم معـين - إلى قـوة «اجتماعية» عـلى نحو جليّ (والأصح: سياسية). لقد استحالت الـمُلكية «propriété» إلى سلطة «pouvoir»، وما كان قبل ذلك تضادًا طبقيًا مدفوعًا بالاقتصاد اسـتحال إلى صراع طبقي بـين جماعات متعادية. نعثر لدى هيغل أيضًا على أول تعريف سياسي-سـجالي للبرجوازي من حيث هو ذلك الإنسـان الـذي لا يريد مغادرة حيز الخاص-الآمـن واللاسـياسيّ، والـذي يتموضع فيما يخـص الملكية وعدالـة الملكية الخاصـة في مقابل الكلّ من حيث هو فرد، والذي يجد في ثمار السـلام والكسـب، وخصوصًـا «في الأمان الكامل المواكب لتمتعـه بها» تعويضًـا عن عدمه السـياسيّ، والذي يريد أن يبقى معفيًا من الشـجاعة وبمنأى عن موت مـروع (Wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, 1802, Ausgabe von Lesson, S. 383, Glockner I, S.499). أخـيرًا، وضـع هيغـل تعريفًـا للعدو لطالما تجنبه الفلاسـفة الحديثون: فالعـدو هو ذلك الاختلاف الأخلاقي (ليس بالمعنـى الأخلاقاني، بل بمعنى «الحياة المطلقة» في «أبدية الشـعب») من حيث هـو غريب يجب نفيه في كليّتـه الحيوية. «اختلاف كهذا هو العـدو، وهو كذلك، إذا مـا كان طرفًـا في علاقة، في الوقت ذاته ضدٌّ لوجود التضـادات، أي بمثابة عدم العدو، وهذا العدم المـوزّع بالتسـاوي على الجانبين لهـو خطر القتال. بالنسـبة إلى الحياة الأخلاقية لا يمكـن لهذا العدو إلا أن يكـون عدو الشـعب، وأن يكون هو أيضًـا شـعبًا. لأن الأمر هنا يظهر في صيغة الفرد؛ فإن الحاسـم بالنسـبة إلى الشـعب هو أن يرمـي الفردُ بنفسـه في مهاوي الردى». «إنها ليسـت حـرب عائلات ضد أخرى، وإنما شـعوب ضد أخرى. بذلك يفقد الكره تمايزه، بعيدًا عن أي شـخصية». السؤال هو: كم مكثت روح هيغل فعليًا في برلين؟ عمومًا، فضّل التوجهُ السـياسيّ الذي بات حاسمًا في بروسيا اعتبارًا مـن عام ١٨٤٠، فلسـفةً دولتيّـة «محافظة» تعـود إلى فريدرش يوليوس شـتال، بينما هاجـر هيغل عبر ماركـس (Karl Marx) إلى لينين وإلى موسـكو، حيث احتفـظ منهجه الديالكتيكـي بطاقته المتعينة في إطـار مفهوم متعين جديد للعـدو هو العدو الطبقي، كما حوّل نفسـه وكل شيء آخر، مثل الشرعية أو ٦٣

https://t.me/montlq

اللاشرعية، الدولة، وحتى التسوية مع العدو، إلى «سلاح» في هذا الصراع. نعثر لدى جورج لوكاش (Geschichte und Klassenbewußtsein 1923, Lenin 1924) على راهنية هيغل في أجلى صورها، وهو يقتبس كلمة للينين كان يمكن لهيغل أن يقول مثلها، ولكن بخصوص الكيان السياسيّ لشعب مقاتل بدلًا من الطبقة: «إن الأشخاص، يقول لينين، الذين يفهمون السياسة كحِيل صغيرة تصل حد الخداع، لا يجوز لهم أن يلقوا منا سوى الرفض الحاسم. الطبقات لا تخدع».

لا يمكن مصادرة السؤال الأنثروبولوجي من خلال ملاحظات سيكولوجية عن «التفاؤل» و«التشاؤم»، ولا عبر قلب العلاقة على الطريقة الأناركية، أي بالقول إن الأشرار هم من يعتبرون الإنسان شريرًا فحسب، وهي مقولة يلزم عنها أنَّ من يحسب الإنسان خيّرًا بطبعه - أي الأناركيين أنفسهم - يفوض نفسه بالسلطة والسيطرة على الأشرار، وهي النقطة التي تبدأ عندها المشكلة من جديد. بدلًا من ذلك يجب الانتباه إلى تباين الافتراضات «الأنثروبولوجية» التي تقوم عليها حقول الفكر الإنساني المختلفة: التربوي سيعتبر الإنسان - ولضرورات منهجية - قابلًا للتربية والتثقيف، والقانوني المختص بقانون الأحوال الشخصية سينطلق من عبارة «unus quisque praesumitur bonus»[٢٣]، أما اللاهوتي فإنه لا يكون لاهوتيًا حالما توقف عن اعتبار الناس

(٢٣) يقول الليبرالي بلونتشلي (Johann Caspar Bluntschli) في (Lehre vom modernen Staat, III. Teil, Politik als Wissenschaft, Stuttgart 1876, S. 559) معارضًا نظرية الأحزاب لشتال إن علم القانون (الذي لا كلام عنه في نظرية الأحزاب هذه قطُّ) لا ينطلق من طبيعة الإنسان الشريرة، بل من «قاعدة القانونيين الذهبية: المتهم بريء حتى يثبت العكس (Quivis praesumitur bonus)»، بينما يُمحور شتال، جريًا على عادة اللاهوتيين، سلاسلَ أفكاره حول خطيئة الإنسان. ما يعنيه بلونتشلي من علم القانون هو فقه القانون المدني (قارن الهامش رقم ١). أما معنى قاعدة القانونيين الذهبية فتكمن حقيقة الأمر في تنظيم مهمة الإثبات. الجدير بالذكر أن هذه القاعدة تفترض وجودَ دولة حققت - عبر نظام منيع على المخاطر ويسوده السلام - «الشروطَ الموضوعية للسلوك الأخلاقي»، وخلقت حالة عادية يكون الإنسان فيها «خيّرًا».

آثمين أو طالبي خلاص، ويكفّ عن التمييز بين الناجين وغير الناجين، وبين المصطَفِين وغير المصطَفِين، بينما يفترض الأخلاقانيون حرية الخيار بين الخير والشرّ[٢٤]. لما كان حيز السياسيّ في نهاية الأمر يتحدد بالعدو كإمكانية واقعية؛ فإن سائر التصورات والأفكار السياسية لا يمكنها اعتماد «التفاؤل الأنثروبولوجي» منطلقًا لها؛ لأنها إن فعلت، ستُقصي - إضافة إلى إمكانية العدو - كلَّ ما يلزم نوعيًا عن السياسيّ. ٦٤

إن صِلة النظريات السياسية بعقائد الخطيئة اللاهوتية - التي تبرز على نحو لافت لدى كل من بوسيت ودو ميستر ودو بونالد (Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald) ودونوزو كورتيز وشتال، كما أنها تؤثر بشدة على منظرين آخرين يصعب حصرهم - لَتُعزى إلى القرابة التي تجمع هذه الافتراضات الفكرية الضرورية. فطالما أن اللاهوت لم يستحِل بعد إلى أخلاق معيارية أو بيداغوجيا، وأن العقيدة لم تنحَلّ إلى مجرد فرع علمي؛ فإن العقيدة اللاهوتية الأساسية عن إثم العالم والإنسان ستقود - حالُها حال التمييز بين العدو والصديق - إلى تقسيم الناس، إلى تباعد ما، كما أنها تحول دون تفاؤلية عامّة لمفهوم كوني عن الإنسان. ففي عالم خيِّر يحيا فيه أناس أخيار ويعمّه بطبيعةِ الحال السلامُ والأمنُ وانسجامُ الجميع مع الجميع، ليس لدى الرهبان واللاهوتيين ما يفعلونه، وهو ما سيكون حال السياسيين ورجال الدولة أيضًا. أما المعنى السيكولوجي الاجتماعي أو الفرداني الناتج عن إنكار عقيدة الخطيئة الأصلية، فقد بيّنها كل من ترولتش (Ernst Troeltsch) في **نظريات اجتماعية**

---

(٢٤) بمقدار تحول اللاهوت إلى لاهوت أخلاقي، تبرز نظرية حرية الإرادة وتخبو نظرية خطيئة الإنسان الأصلية. «إن الناس أحرار ومخيرون بين الخير والشر؛ ولذا فإنه ليس صحيحًا أن بعضهم أخيار وبعضهم الآخر أشرار بالفطرة». (Irenaeus, Contra haereses. L. IV, c. 37, Migne VII p. 1099).

حول الكنائس المسيحية (*Soziallehren der christlichen Kirche*) وإرنست سيير (Ernest Seillière) في كثير من أعماله عن الرومنطيقا والرومنطيقيين بناء على أمثلة العديد من الفرق الدينية والهراطقة والرومنطيقيين والأناركيين. إذن، لا يعوز الصلةَ بين الافتراضات الفكرية اللاهوتية والسياسية الوضوحُ. بيد أن هذا التدعيم اللاهوتي للمفاهيم السياسية غالبًا ما يتسبب في بلبلتها؛ لأنه يطبع التمييز السياسيّ بطابع اللاهوت الأخلاقي عادة، أو يخلطها به على الأقل، ومن ثمَّ فإن ضربًا من الخيالانية المعيارانية أو من النزعة التكيُّفية العملية-التربوية سيعكر صفو فكرة التضادات الوجودية. إن «تشاؤم» منظّري السياسة من أمثال ميكيافيلّي، وهوبز، وفيشته في كثير من الأحيان، هو تعبير عن افتراضهم الأساسي للتمييز بين العدو والصديق، من حيث هو واقع أو إمكان. فالفهم «المتشائم» للإنسان لدى هوبز -المفكر السياسيّ الكبير والنسقي الأصيل- وإدراكه الصائب أن رؤى الحقيقة والخير والعدل المتوافرة لدى كلا الطرفين تستتبع أسوأ العداوات، أو حتى حرب «Bellum» كل إنسان ضد كل إنسان، كل هذا ليس نتاج خيال فزِع ومضطرب من ناحية، ولا يمكن فهمه كفلسفة المجتمع البرجوازي القائمة على «التنافس» الحرّ فحسب كما يفعل تونيس (Ferdinand Tönnies)، بل كافتراضات جوهرية يقوم عليها النسق الفكري السياسيّ نوعيًا. ٦٥

لما كان هؤلاء المفكرون السياسيون يعون البعد الوجودي الملموس لعدو ممكن؛ فقد كانوا يعبّرون بذلك في غالب الأمر عن ضرب من الواقعانية الملائمة لإفزاع الناس الباحثين عن الأمن. ومن دون رغبة في حسم السؤال عن خصائص الإنسان الطبيعية يمكن القول إن الناس عمومًا – على الأقل طالما بقي حالهم مقبولًا أو حتى جيدًا – يستسيغون وهمَ الهدوء غير المهدَّد ولا يتسامحون مع «السوداويين». ولذا فإنه لن يكون عسيرًا على الأعداء السياسيين

لنظريـة سياسـية واضحة إقصاءُ كل معرفـة واضحة واعتبـارُ الظواهر والحقائق السياسـية خارجة عن القانون (hors-la-loi)، وذلك باسم أحد الحقول المستقلة المشـار إليها أعلاه، أي من حيث هـي لاأخلاقية أو لااقتصاديـة أو لاعلمية، أو بصفتها عملًا شـيطانيًا يلـزم قتاله - وللاحتمال الأخير أهميـة خاصة؛ لأن الأمر كلّه يتوقف عليه سياسـيًّا.

ملاحظة شميت

هـذا هـو المصير الـذي واجهـه ميكيافيلّي، الـذي لـو كان ميكيافيلّيًـا فعلًا لَوَضَـعَ كتابًـا مؤلفًا من مقـولات عاطفيـة مؤثرة بدلًا مـن **الأمير**. في حقيقـة الأمر كان ميكيافيـلّي في حالة دفـاع، حاله حال وطنـه إيطاليـا التـي كان يتهدَّدُها في القرن السـادس عشر غزو كلٍّ من الألمان والفرنسـيين والإسـبان والأتـراك. تكـررت حالـة الدفـاع الأيديولوجـي في بداية القرن التاسـع عـشر في ألمانيا إبّـان غزوات الفرنسـيين النابليونيـة والثوريـة. يومـذاك أعاد كل من هيغل وفيشـته تكريـمَ ميكيافيـلّي، عندما بات الأمرُ بالنسـبة إلى الشـعب الألمـاني دفاعًا عن النفـس أمام عدو يتوسـع متذرعًا بأيديولوجيا إنسـانية.

تنشـأ البلبلة الأسـوأ عندما تُسـتعمل مفاهيـم كالحق (الشرع) والسـلام على نحو سياسيّ، إما لتعطيل الفكر السياسيّ النقي أو لشرعنة الطموحات السياسية الخاصـة أو نزع أهليـة العدو وإنكار الأخلاق عليه. للقانون في ذاته، سـواء كان خاصًـا أو عامًا، دائرتُه الخاصة والمسـتقلة نسـبيًا والتي سـتكون في أفضل مأمن ٦٦ في ظل قرار سـياسيّ كبير، أي على سـبيل المثـال في إطار كيان دولة مسـتقرّة. بيد أن الحـقّ والشرع، وكذلك كل حيّز مـن أحياز الفكر الإنسـاني، يمكن توظيفها لدعـم أو لدحض حيز آخر.

من وجهة نظر الفكر السياسيّ سيبدو بديهيًا -وغير منافٍ للشرع والأخلاق- النظرُ إلى توظيف كهذا نظرًا سياسـيًّا، وطرحُ التسـاؤلات باسـتمرار بخصوص عبـارات مـن قبيل «سـلطة» أو حتى سـيادة «الـقانون» على النحو التـالي: **أولًا**

إذا كان المقصود بـ «الشرع» و«الحق» جملةَ القوانين الوضعية القائمة وآليات التشريع التي ينبغي أن تبقى قائمة، فإن «سلطة القانون» لن تعني عندها سوى شرعنة الوضع القائم (status quo) الذي سيكون بقاؤه في مصلحة جميع من يساهم هذا القانون في استقرار سلطتهم السياسية أو حظوتهم الاقتصادية.

ثانيًا: قد يعني الاعتماد على الشرع أن يتواجه شرعٌ أسمى أو أصوب، من قبيل الشرع العقلي أو الطبيعي، مع شرعِ الوضع القائم (الوضعي)؛ عندئذ سيكون من البديهي بالنسبة إلى رجل السياسة أن تكون «سلطةُ» و«سيادةُ» هذا النوع من الشرع «سلطةَ» و«سيادةَ» الناس الذين يمكنهم الاعتماد على شرع أسمى والذين يقررون مضمونه وكيفية تطبيقه وعلى يدِ من. لم يجلُ أحد هذه النتائج المنطقية البسيطة للفكر السياسيّ كما فعل هوبز الذي كان يشدّد على أن سيادة القانون ما هي إلا سيادة مَن يفرضون المعايير الشرعية ويعتمدونها، ويؤكّد أن سلطةَ «شرعٍ أسمى» لا تعدو أن تكون عبارةً فارغةً إذا لم تنطوِ في الوقت ذاته على المعنى السياسيّ القائل إن جماعة من البشر تريد -بموجب هذا النظام الأسمى- أن تسودَ على جماعة «النظام الأدنى». يستحيل بالمطلق دحض الفكر السياسيّ هنا من حيث استقلالية وكلانية حيزه، فالحال دومًا هي أنْ تقاتلَ جماعاتٌ بشريةٌ متعينةٌ -باسم «الشرع» أو «الإنسانية» أو «النظام» أو «السلام»- جماعاتٍ بشريةً متعينةً أخرى، والناظرُ في الظواهر السياسية والمتسقُ في فكره السياسيّ يُجيد ألّا يرى في تهمة اللاأخلاقية والكلبية سوى وسيلة سياسية لجماعة مقاتلة بعينها. ٦٧

إذن، يُثبِت الفكر والغريزة السياسيان كفاءتَهما، نظريًا وعمليًا، عبر القدرة على التمييز بين العدو والصديق. تصل السياسة الكبيرة ذروتها العظمى في تلك اللحظات التي يُعرف فيها العدو والصديق معرفة لا يُداخلها شك.

ملاحظة شميت

فيما يتعلق بالعصور الحديثة، لا أرى أن أشرس العداوات تتمثّل في شعار القرن الثامن عشر «اسحقوا العار» (écrasez linfame)(*)، والذي لا ينبغي التقليل من شأنه، ولا في كره الفرنسيين لدى البارون فون شتاين وكلايست (Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist) «اقتلوهم، فمحكمة العالم لن تسألكم عن الأسباب»، ولا في عبارات لينين التدميرية ضد البرجوازية والرأسمالية الغربية. ألدّ العداوات أراها في قتال كرومويل (Oliver Cromwell) للإسبان البابويين. ففي خطاب ١٧ أيلول/ سبتمبر ١٦٥٦ (في .Carlyle Ausgabe III. 1902, S. 267. f) يقول: «The first thing therefore, that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of that ‹namely our National Being› is first to be viewed respect to those who seek to undo it, and so make it not to be.» لننظر إذن إلى أعدائنا، «The Enemie of the very Being or the Nation» (وهو يكرر عبارة «the very Being or the very Nation»)، ثم يكمل: «Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout – by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you.» ثم يعيد: الإسباني عدوكم، his enmity is put into him by God; إنه «the natural enemy, the providetial enemy »، ومن يحسبه (accidental enemy)، لا يعرف كتاب الله وشؤونه، الله الذي يقول إنه واضع عداوة بين نسلك ونسلهم (سفر التكوين، الإصحاح الثالث، ١٥)؛ لعل السلم ممكن مع فرنسا، ولكن بالتأكيد ليس مع إسبانيا، فهي دولة بابوية، والبابا يحفظ السلم بالقدر الذي يشاء فحسب. (العبارات التي اقتُبِست بصياغتها الإنكليزية تكاد لا تُنقل إلى لغة أخرى بشكل صحيح)(**).

ولكن يصحّ العكس أيضًا: ففي كل التاريخ السياسيّ، في السياسة الخارجية والداخلية، يظهر العجزُ أو التقاعسُ عن إنجاز هذا التمييز كأحد أعراض

(*) كلمة أُثرت عن فولتير (Voltaire) كان يستخدمها في سجاله مع الكنيسة. (المترجم)

(**) مثلما ترك شميت اقتباساته من خطاب كرومويل بلغته الإنكليزية الأصلية من دون ترجمة قد تثلم المعنى، أتركها بدوري في المتن دون ترجمة، لكني أثبت المقطع كاملًا في العربية في هذه =

النهايـة السياسـية. في روسـيا قبل الثـورة كانـت الطبقـات البائدة قد رمْنَسَـتِ الفلاح الروسي ليغدو الموجيك المسـيحي الشجاع والخيّر. وفي أوروبا المضطربة حاولـت البرجوازية النسـبانية أن تجعـل من كل الثقافـات الغرائبيـة التي تخطر بالبـال موضوعًا للاسـتهلاك الجمالي. ٦٨

وقبـل ثـورة ١٧٨٩ كان المجتمـع الأرسـتقراطي يحلـم بـ«الطبيعـة الخـيرة للإنسـان» وبالشـعب الفضيل. وصفَ دو توكفيل (Alexis de Tocqueville)، في عرضـه للنظـام القديـم (S. 282)، هـذه الحالـة في عبـارات محمّلـة بتوتر يثير القشـعريرة، ومتأتٍّ عن حماسة سياسـية نوعية: لم يستشعر أحدٌ شيئًا قبل الثورة؛ وإنه لمن المثير ملاحظة الاطمئنـان والغفلة اللتين تكلم بهما أصحاب الامتيازات عن خـير واعتدال وبراءة الشـعب، وذلك عندما كان الأخـير في عام ١٧٩٣ لا يزال تحت أقدامهم. (spectacle ridicule et terrible)، أي: مشهد رهيب ومثير للسخرية.

= الحاشية: «ألدّ العداوات أراها في قتال كرومويل (Oliver Cromwell) للإسبان البابويين. ففي خطاب ١٧ أيلول/ سبتمبر ١٦٥٦ (في Carlyle Ausgabe III. 1902, S. 267. f.) يقول: إذن، أسـتهل حديثـي بهذا الأمر تحديـدًا، أي أول دروس الطبيعـة: الوجود والبقـاء [...] إن أول ما ينبغـي النظر إليه بخصـوص الحفاظ عـلى 'وجودنا القومي أساسًـا' لَهم أولئـك الذين يريدون تفكيكـه، وإزالتـه من الوجـود». لننظـر إذن إلى أعدائنا، «أعـداء وجود الأمة بحـد ذاته» (وهو يكرر عبارة «الوجود بحد ذاته أو الأمة بحد ذاتها»، ثم يكمل): «لمَ الإسـباني هو عدوّكم الأكبر حقًّـا؟ إنه عدو بالفطـرة، عدو بطبيعته، وهو كذلك على الدوام - بسـبب ذلـك العداء المتأصّل فيـه ضـد كل ما هو من الله، كل مـا هو من الله الذي فيكـم، أو الذي قد يكون فيكـم». ثم يعيد كرومويل: الإسـباني عدوكم، «الربّ جعله عدوكـم»؛ إنه «العدو الطبيعي، العدو الذي اختاره القـدر»، ومن يعتبره عدوًا عابرًا، لا يعرف كتاب الله وشـؤونه، الـذي قال إنه واضع عداوة بين نسـلك ونسلهم (سـفر التكوين، الإصحاح الثالث، ١٥)؛ لعل السـلم ممكن مع فرنسا، ولكن بالتأكيد ليس مع إسـبانيا، فهي دولة بابوية، والبابا يحفظ السـلم بالقدر الذي يشـاء فحسـب». (المترجم)

-٨-

نزع السياسة عبر قطبية الأخلاق والاقتصاد

تمكّنت ليبرالية القرن التاسع عشر من تغيير التصورات السياسية كافّةً ومَسْخِها على نحو فريد ومنهجي. في الواقع التاريخي لم تفلت الليبراليةُ من قبضة السياسيّ، حالها في ذلك حال سائر الحركات البشرية المهمة، كما أن لتحييداتها ونزعها للسياسة (عن الثقافة والاقتصاد...إلخ) معنى سياسيًّا. لقد مارس ليبراليو سائر الدول السياسةَ ودخلوا بشتى الطرق في أحلاف مع عناصر وأفكار غير ليبرالية بحيث أصبحنا نُلفي ليبراليين قوميين وليبراليين اجتماعيين ومحافظين أحرارًا وكاثوليكيين أحرارًا[٢٥]...إلخ. وفي إطار الديمقراطية تحالف الليبراليون بشكل خاص مع تلك القوى البعيدة كلَّ البعد عن الليبرالية؛

(٢٥) يمكن إطالة هذه القائمة بكل بساطة. الرومنطيقا الألمانية بين عامي ١٨٠٠ و١٨٣٠ كانت ليبرالية إقطاعية–تقليدية، وهو ما يعني بلغة السوسيولوجيين أنها حركة برجوازية حديثة لم تكن برجوازيتُها قوية بعد إلى حد يمكّنها من إزالة السلطة السياسيّة للإرث الإقطاعي؛ لذا قررت البحث عن صلة به، كما ستبحث لاحقًا عن صلة بالقومية الديمقراطية والاشتراكية. لا يمكن أن تطرح الليبراليةُ البرجوازيةُ المطّردة نظريةً سياسيةً. هذا هو السبب النهائي لانعدم قدرة الرومنطيقا على تطوير نظرية سياسية خاصة بها ولتكيفها الدائم مع القوى السياسيّة المسيطرة. المؤرخون، مثل فون بيلو (G. von Below)، الذين لا يريدون أن يروا سوى رومنطيقا «محافظة»، عليهم – من أجل ذلك – أن يتعامَوا عن السياقات الأشد وضوحًا. فالأبواق الأدبية الأعظم للبرلمانية الليبرالية النمطية هم رومنطيقيون نمطيون: بيرك (Edmund Burke) شاتوبريان (François-René de Chateaubriand) وبنجامين كونستان.

وذلك لأنها القوى السياسية بامتياز، بل والتي تنحو حتى باتجاه دولة كليّة [٢٦]. ٦٩
بيد أننا نتساءل هنا: هل يمكن بناء فكرة سياسية نوعيًا على أساس الليبرالية الفردانية؟ الإجابة هي: لا. فنفيُ السياسيِّ الكامنُ في كل فردانية متسقة سيُسفر عن ممارسة سياسة يَسِمُها التوجّس من كل القوى السياسية الممكنة وأشكال الدولة، ولن يقود إلى نظرية خاصة وإيجابية عن الدولة والسياسة قطُّ. ثمّة إذن، بناءً على ما سبق، سياسة ليبرالية، لكن فقط من حيث هي ضدٌّ سجالي للتقييدات الدولتيّة أو الكنسية أو خلافها للحرية الفردية، أو من حيث هي سياسة تجارية أو كنسية أو تعليمية أو ثقافية. ما من سياسة ليبرالية في ذاتها، بل نقد ليبرالي للسياسة فحسب. تقصر النظرية النسقية للّيبرالية اهتمامها على الصراع السياسيّ الداخلي ضد سلطة الدولة، وتقدّم جملة من الطرائق لكبح جماح هذه السلطة حمايةً للحرية الفردية والمُلكية الخاصة، ولجعل الدولة «تسوية» ما، ومؤسسات الدولة «صمام أمان» فحسب، وكذلك لبعث التوازن في الملَكية مقابل الديمقراطية، وفي الأخيرة مقابل الأولى، وهو ما أفضى في الأوقات الحرجة، بالذات عام ١٨٤٨، إلى موقف متناقض إلى حد بعيد، بحيث عجز مراقبون جيدون، كلورنس فون شتاين وكارل ماركس وفرانس يوليوس شتال ودونوزو كورتيز، عن العثور فيه على مبدأ سياسيّ أو اتساق فكري. وعلى نحو شديد المنهجية تتجنب الليبرالية - أو تتجاهل - الدولةَ والسياسةَ، وتتحرّك بدلًا من ذلك في إطار قطبية نمطية تعاود الظهور دومًا، قوامها حيزان

---

(٢٦) فيما يخصّ التضاد بين الليبرالية والبرلمانية: (شميت، كارل: أزمة البرلمانات، دراسات عراقية، بغداد، أربيل، بيروت. ص ١١٥ وما بعدها)؛ كذلك مقال ف. تونيس: (Demokratie und Parlamentarismus, Schmollers Jahrbuch, Bd. 51, 1927 (April), S. 173 ff,) الذي يعترف كذلك بالحد الفاصل بين الليبرالية والديمقراطية. قارن أيضًا المقال المهم جدًا لـ هـ. هيفيله (H. Hefele) في مجلة (*Hochland*) عدد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٤. بخصوص العلاقة بين الديمقراطية والدولة الكلية انظر (S. 24).

مختلفـان، هما الأخلاق والاقتصـاد، الروح والعمل، الثقافة والـمُلكية. إن هذا
٧٠ التوجس النقدي من الدولة والسياسـة ليُعزى ببسـاطة إلى مبادئ منظومة يجب
أن يبقـى الفـردُ مبتدأها ومنتهاها. قد يتطلب الكيان السـياسيّ في بعض الأحيان
التضحيـة بـالأرواح. بيد أن هذا المطلـب لا يمكنه، بأي حال مـن الأحوال، أن
يتحقّـق، ولا أن يُبرَّر في إطار فردانية الفكر الليبرالي. فالفردانية التي تمنح فردًا ما
حـق التـصرف بالحياة الفيزيائية لفـرد آخر لا تعدو أن تكون جملـة من العبارات
الفارغـة، حالها حال الحريـة الليبرالية التي يقرر فيها أحدٌ آخر - غير الشـخص
الحرّ - مضمونها ومقدارها. على مستوى الفرد ليس هناك عدوّ ينبغي قتاله حتى
الموت، إلّا إذا كان هذا نتيجة رغبته الشـخصية فحسـب. أمـا إجباره على القتال
ضدّ إرادته فهو بكل حال -مـن وجهة نظر الفرد الخاص- لاحرية وعنف، بينما
تتوجـه الحماسـة الليبرالية كلها ضدهمـا. إن أي إضرار أو مخاطرة بالحرية الفردية
التـي لا تعرف حدودًا مـن حيث المبدأ، وبالملكية الخاصـة والتنافس الحر يُوصَم
عـادة بـ«العنف» وبأنـه «شرّ» في ذاته. أما ما تحتفظ به هـذه الليبرالية من الدولة
والسياسـة فهو يقتصر على تأمـين شروط الحرية وإزالة مـا يُخِلّ بها.

على هذا النحو ينشـأ نسـق من المفاهيم منزوعة السياسة والعسكرة التي يجدر
هنا ذكر بعضها بغية تبيُّن منظومة الفكر الليبرالي المتسـق بصورة مدهشة، والذي
لم يتبـدّل بنظـام آخـر في أوروبـا حتـى الآن، رغـم كل انتكاسـاته. يتوجـب هنا
الانتبـاه إلى أن المفاهيـم الليبرالية تتحرك عادة بين الإيطيقـا (الروح) والاقتصاد
(العمل)، وتحاول - انطلاقًا من هذين القطبين - القضاء على السياسيّ من حيث
هـو حيـز «العنف الفاتـح»، فيما يكون مفهـومُ «الحـقّ»، أي مفهومُ دولـةِ «الحقِّ
الشـخصي»، بمثابة ذراعها الطويلة، والـمُلكيةُ الخاصة مركـزًا للكوكب الذي
ليس قطباه «الأخلاق والاقتصاد» سـوى شـعاعين متعاكسـين ينطلقان من هذا
المركز. إن الحماسـة الأخلاقية، والموضوعيـة المادانية-الاقتصادية تتّحدان في كل

مقولة ليبرالية نمطية وتعطيان لكلِّ مفهومٍ سياسيٍّ وجهًا مختلفًا. هكذا يستحيل المفهوم السياسيّ للقتال في الفكر الليبرالي إلى منافسة من منظور «اقتصادي» وإلى نقاش من منظور «روحي». وتحلُّ دينامية التنافس والنقاش الأبديين ٧١ محلَّ التمييز الواضح بين حالتي «الحرب» و«السلم». الدولة تغدو مجتمعًا، أي تصوّرًا أيديولوجيًا-إنسانيًا للبشرية من الناحية الأخلاقية-الروحية، ونظامَ مواصلاتٍ وإنتاجٍ موحّدًا من الناحية التقانية-الاقتصادية. كما تتحول إرادة ردّ العدو البديهية بالكامل والكامنة في حالة القتال إلى مثال اجتماعي مُصمَّم بعقلانية، أو إلى برنامج أو توجّه عام أو حسبة اقتصادية معينة. ويتحول الشعب المتوحِّد سياسيًّا إلى جمهور منشغل ثقافيًا من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى كوادر عمل وإدارة من جهة، وإلى جمهور من المستهلكين من جهة أخرى. من زاوية القطب الثقافي تغدو السلطة والقوة بروباغاندا وتوجيهًا للجماهير، وسيطرةً من زاوية القطب الاقتصادي.

يهدف هذا التحلّل الطارئ على المفاهيم إلى إخضاع الدولة والسياسة للأخلاق الفردانية بالتأكيد، أي إلى تلك التي تنتمي إلى حيز «الحق الخاص» من ناحية، وإلى المفاهيم الاقتصادية من ناحية ثانية، بغية سلبها معناها النوعي. ومن اللافت حقًا تلك البديهية التي لا تميز إقرار الليبرالية بـ«استقلالية» الحقول المتنوعة للحياة الإنسانية خارج الحيز السياسيّ فحسب، بل أيضًا مغالاتَها في دفع هذه الحقول إلى المزيد من التخصص، بل حتى إلى العزلة الكاملة. الليبرالية تسلّم بأن الفنَّ شقيق الحرية، والحكم القيمي الجمالي مستقلٌّ بالمطلق، والعبقريةَ الفنية سيدةُ ذاتها، بل إن الحماسة الليبرالية الأصيلة لم تظهر في بعض البلدان إلا عندما تعرضت حرية الفن لتهديد من جانب «دعاة الالتزام» الأخلاقويين. في مقابل ذلك أضحت الأخلاق مستقلة عن الميتافيزيقا والدين، والعلم مستقلًا عن الدين والفن والأخلاق...إلخ. بيد أن استقلال معايير الاقتصادي

وقوانينه فرض نفسه، في يقينيةٍ لا تهتز، كأهم مثال على استقلالية الحقول. فمن عقائد العصر الليبرالي القليلة غير القابلة فعليًا للنقاش والطعن أن يكون للإنتاج والاستهلاك والتسعير والسوق حقلها الخاص المستقل، وألا تدار من قبل الإستطيقا والإيطيقا أو الدين، وبالطبع ليس من قبل السياسة. أما أشد ما يلفت النظر فهو سلب الرؤى السياسية -وبحماسة فريدة- كل صلاحية، وإخضاعها إلى معياريات و«أنساق» الأخلاق والقانون والاقتصاد. ولأن السيطرة في الواقع المتعيّن ليست في يد الأنساق المجردة والمعايير، بل - وكما أسلفنا - في يد بشر وروابط متعينة يمارسونها على بشر وروابط متعينة أخرى؛ تكتسب سلطة الأخلاق والحق والاقتصاد و«المعيار» -من وجهة نظر سياسية- معنى سياسيًّا متعينًا. ٧٢

ملاحظة شميت (من عام ١٩٢٧)

تتسق البنية الأيديولوجية لمعاهدة فرساي مع هذا القطبية بين الحماسة الأخلاقية والحسبة الاقتصادية. ففي المادة ٢٣١ يُجبَر الرايخ الألماني على الإقرار بـ«مسؤوليته» عن كل أضرار الحرب وخسائرها، ما يُشكِّل الأرضية لحكم قيمي أخلاقي وقانوني. تُتَجنب في المعاهدة مفاهيمُ سياسيةٌ من قبيل «الضمّ» بمعنى السلخ، أما فصل الألزاس واللورين فيسمى «désannexion»، أي الفعل المعاكس للسلخ بمعنى رفع الظلم. أما انفصال أراضٍ دانماركية وبولونية فهو يخدم المطلب المثالي للمبدأ القومي. يرد سلبُ المستعمرات في المادة ٢٢ على هيئة فعل إنساني لا مصلحة لأحدٍ فيه. أما القطب الاقتصادي المقابل لهذه المثالانية فيتمثّل في التعويضات، أي الاستغلال الدائم واللامتناهي للخاسر. وكانت النتيجة أن معاهدة كهذه عجزت تمامًا عن تحقيق مفهوم سياسيّ من قبيل «السلام»، بحيث لزمت معاهدات سلام «حقيقية» جديدة: بروتوكول لندن في آب/ أغسطس ١٩٢٤ (خطة داوس)، معاهدة لوكارنو في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٥، الانضمام لعصبة الأمم في أيلول/ سبتمبر ١٩٢٦ - وبهذا لم تصل السلسلة إلى نهايتها بعد.

من البداية اتهم الفكر الليبرالي الدولةَ والسياسة بـ «العنف»، غير أن هذا في حقيقة الأمر ليس سوى إحدى الشتائم العاجزة التي ترِد في خلاف سياسيّ إذا لم يتوفر له أفقٌ أوسع وقدرةٌ أكبر على الإقناع على خلفية نسق ميتافيزيقي عظيم وآخر في تأويل التاريخ. لقد رأى القرن الثامن عشر المتنوّر أمامه خطًا واضحًا وبسيطًا لتطور البشرية المتصاعد، وظنَّ أن هذا التقدُّم لا بدَّ أنه يكمن على نحو خاص في الاكتمال الأخلاقي والفكري. بدا المسار كما لو أنه يتحرك بين نقطتَيْن، فيتجه من التعصب إلى الحرية الروحية والرشد، من الدوجما إلى النقد، من الخرافة إلى التنوير، من الظلمة إلى النور. أما القرن التاسع عشر فقد شهد في نصفه الأول بروز مبانٍ مَثْلَثية، وأخصّ هنا التتابعَ الديالكتيكي الهيغلي (مثلًا: الجماعة الطبيعية - المجتمع المدني - الدولة) وقانون المراحل الثلاث لكونت (August Comte) (من اللاهوت إلى الميتافيزيقيا إلى العلم الوضعي). بيد أن الطاقة السجالية لهذا التناقض المثنوي كانت تعوز هذه المُثلَّثيَّات. ولذلك فإنه حالما تجدَّد القتال بعد فترات الهدوء والتعب ومحاولات الإصلاح كان التقابل المثنوي البسيط ينتصر من جديد؛ حتى في ألمانيا التي لم تكن نوايا الحربِ تراود أحدًا فيها، قامت مثنويات من قبيل السلطة والتشاركية (لدى غيركه) أو الجماعة والمجتمع (لدى تونيس) مقامَ النموذج الهيغلي المُثلَّثي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ٧٣

إن المثال الأبرز والأبعد أثرًا في التاريخ هو نقيضة البرجوازية والبروليتاريا التي صاغها كارل ماركس في سعيها لصهر كل صراعات تاريخ العالم في صراع نهائي ووحيد ضد عدو الإنسانية الأخير، وذلك بدمج برجوازيات الأرض الكثيرة في واحدة، وكذلك بدمج البروليتاريات في واحدة أيضًا، من أجل الحصول على اصطفاف العدو-الصديق الأعظم. بيد أن سَدادة هذه النقيضة بالنسبة إلى القرن التاسع عشر كانت تكمن بالدرجة الأولى في اقتفائها عدوها

البرجوازي-الليبرالي إلى الحيز الاقتصادي وتحدّيها له على أرضه وباستخدام سلاحه. لم يكن هناك مفرٌّ من ذلك وقتذاك بسبب الطابع الحاسم للانعطافة نحو الاقتصادي إبّان انتصار «المجتمع الصناعي». وقد يصلح النظر إلى عام ١٨١٤ كتاريخ لهذا النصر، حيث حققت إنكلترا انتصارها على إمبريالية نابليون العسكرية، كما يمكن اعتبار تأويل سبنسر للتاريخ النظرية الأبسط والأشف عن هذا النصر، حيث يُنظر لتاريخ البشرية كتطور من المجتمع الإقطاعي-العسكري إلى المجتمع التجاري-الصناعي؛ أما تلك المقالة التي نشرها بنجامين كونستان (Benjamin Constant) -مدشّن روحية القرن التاسع عشر الليبرالية- عن «روح العنف الفاتح»، «De l'esprit de conquête»، عام ١٨١٤ فلعلها كانت التعبير الأول عن هذا النصر، ولكنه الكامل في الوقت ذاته.

٧٤ ثمة أهمية حاسمة لذلك الاتصال بين عقيدة التقدُّم في القرن الثامن عشر من جهة، التي كانت لا تزال في الدرجة الأولى أخلاقية-إنسانية وثقافية، أي روحية، والتطور الاقتصادي-الصناعي-التقاني في القرن التاسع عشر. لقد شعر ‹الاقتصاد› بنفسه حاملًا لهذا التطور شديد التركيب: الاقتصاد والتجارة والصناعة، الكمال التقاني والحرية والعقلنة، كل هذا بات في حلف واحد يزعم أنه سلميّ جوهريًا مقابل العنف الحربي، وذلك على الرغم من هجوم هذا الحلف ضد الإقطاع والرجعية والدولة البوليسية. على هذا النحو نشأ الاصطفاف التالي الذي وَسَمَ للقرن التاسع عشر.

الحرية والتقدُّم والعقل مع	ضد	الإقطاع والرجعية والعنف مع
الاقتصاد والصناعة والتقانة كـ	ضد	الدولة والحرب والسياسة كـ
ـبرلمانية	ضد	ـدكتاتورية

يتضمن نصّ بنجامين كونستان عام ١٨١٤، الذي سبقت الإشارة إليه، الجدولَ الكامل بالنقائض والتركيبات الممكنة بينها. يرد هناك: إننا نعيش في العصر

الذي سيحل محلَّ عصر الحروب الذي كان يتحتم عليه أن يسبق عصرنا. ومن ثـمَّ يتبع وصف لميزات العصرَيْن: يسعى العصر الحالي لتأمين مستلزمات الحياة عن طريق التراضي (obtenir de gré à grè)، بينما كان العصر السابق يلجأ إلى الحرب والعنف؛ الأخير غريزة وحشية (l'impulsion sauvage)، والأول حسبة حضارية (le calcul civilisé). ولأن الحرب والغزو ليس بمقدورهما تأمين الراحة والنعيم اللذين توفرهما التجارة والصناعة؛ فلا يكون للحرب أية منافع، كما تصبح الحرب الرابحة بالنسبة إلى المنتصر بمثابة «صفقة رديئة». فضلًا عن ذلك، بدّد تطور التقانة الحربية (كونستان يذكر المدفعية التي ضمنت للجيوش النابليونية تفوقها الحربي) كل ما في الحرب من أمجاد وبطولات، ٧٥ كالشجاعة الشخصية ولذّة القتال. وتبعًا لاستنتاجات كونستان، فإن الحرب فقدت اليوم كل نفع وجاذبية، «لم يعد المرء قادرًا على الانخراط بها، لا عن مصلحة ولا عن شغف» (l'homme n'est plus entrainé à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion). في السابق كانت الشعوب المحاربة تُخضع الشعوب المتاجرة، أما اليوم فيصحّ العكس.

مضى وقت طويل على تمكّن هذا الحلف المركب على نحو غير معهود - بين الاقتصاد والحرية والثقافة والبرلمانية - من القضاء على عدوه، أي على فلول الدولة المطلقة والأرستقراطية الإقطاعية، لكنه كان قد فَقَدَ بذلك أي معنى راهن. أما الآن فتظهر عوضًا عن ذلك اصطفافات وأحلاف جديدة. فالاقتصاد لم يعد في ذاته حرية؛ والتقانة لا تخدم التنعُّم فحسب، بل إنتاج الأسلحة والأدوات الخطرة كذلك؛ تقدُّم الاقتصاد والتقانة لا يُحدث بحد ذاته الكمالَ الأخلاقي-الإنساني الذي عُدَّ في القرن الثامن عشر تقدمًا، وكذلك العقلنة التقانية قد تعني العكس تمامًا من العقلنة الاقتصادية. بالرغم من ذلك ظل الجو الروحي في أوروبا عابقًا بهذا التأويل المتحدّر من القرن التاسع

عشر للتاريـخ. وإلى وقت قريـب احتفظت هذه العبـارات والمفاهيم بطاقة بدت أنهـا تحيا حتى بعـد موت عدوهـا القديم.

ملاحظة شميت

أفضـل مثـال عـلى ذلـك في العقـود الأخـيرة نجـده في أطروحـات فرانتـس أُبنهايمـر (Franz Oppenheimer)، الـذي يجعـل من «اجتثـاث الدولة» هدفًا لـه. ليبراليةُ أوبنهايـم راديكاليةٌ إلى درجة يصعـب معها قبول الدولة، ولو كحاجب مسـلّح. وهو يسـتخدم كلمة «الاجتثـاث» في إطار تعريف مشـحون بالقيمة والعاطفة. فمفهوم الدولة لديه ينبغي أن يتحدّد بـ«الوسـيلة السياسـية»، أما مفهوم المجتمـع (اللاسـياسيّ جوهريًا) فبـ«الوسـيلة الاقتصاديـة». بيد أن السـمات التي تُتعـرّف من خلالها الوسـيلتان السياسية والاقتصادية ليست سـوى تعبيرات مُميزة عن تلك الحماسة ضد السياسة والدولة والمتأرجحـة بين قطبـي الإيطيقا والاقتصاد، أي إنهـا - وعلى نحو كامل الوضـوح - نقائض تنعكس فيهـا العلاقة السـجالية بـين الدولة والمجتمـع، بين السـياسيّ والاقتصادي في القرن التاسـع عشر. إن الوسـيلة الاقتصاديـة هـي المقايضة، وهـي تبادل الإنتـاج بإنتاج مقابـل، أي تبادلية ومسـاواة وعدالة وسـلم، وهي بذلك في نهاية الأمر ليست أقل من «روح الوئام التشاركية، روح الأخوة والعدالة»[٢٧]، أما الوسـيلة السياسية فهي «العنف اللااقتصادي الفاتح»، أي الغزو والفتح والجرائم بأنواعها. علاقةُ القيمـة الهرميـةُ بين الدولـة والمجتمع تبقى موجـودة، بيد أنها تصبـح على العكـس من مفهـوم الدولة الهيغـلي الـذي طبع القرن التاسـع عـشر، عندمـا كانت الدولـة تعلو، مـن حيث هي مملكـة الأخلاق والعقـل الموضوعـي، مملكةَ الحيـوان المتمثّل في المجتمع «الأنـاني»: المجتمع لـدى أُبنهايمر، من حيث هو حيز العدالة السـلمية، يسـمو على الدولة المرذولة كفضاء للّاأخلاقية العنيفة. لقد تبدلت الأدوار، بينـما بقي التبجيل موجـودًا. على أنه من غير المقبول في الحقيقة، وغـير الصحيح كذلك لا أخلاقيًا ولا نفسـيًا، وبـكل الأحوال ليس علميًـا، صياغةُ تعاريف ما بنـاء على نزع الأهليـة الأخلاقية، وذلك عن طريـق وضع التبـادل الخيّر والعـادل - بكلمة واحـدة: الجذّاب - مقابلَ السياسـة الناهِبـة والمجرمة. يمكـن للمـرء بنفـس المنطق أن يعكـس الآيـة وأن يعتبر السياسـة فضاءَ القتـال الصـادق، بينما يكون الاقتصاد عالم المخادَعة، ففي نهاية الأمر ليس ثمة نوعية خاصة تميز علاقة السـياسيّ بالسـلب والعنف

٧٦

(٢٧) قارن: القائمة التي وضعها ف. ساندر:
(Fritz Sander): (Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer, Arch. f. Soz.-Wiss. 56 (1926), S. 384)

عـن علاقة الاقتصادي بالتحايل والخـداع. وغالبًا ما يكون هنالك علاقة ما تجمع التبادل بالمخادعة. إن سـلطةً عـلى الناس تقوم على أسـاس اقتصادي سـتبدو بالـضرورة خدعةً فظيعـةً، خصوصًا عندما تتمسـك بالحياد السـياسيّ عبر تملُّصها من المسؤولية والتبدّي السياسـيين. لا يقصي مفهوم التبادل من حيـث مضمونه إمكانيـة أن يتكبّد أحـد الأطراف الخسـائر وأن يتحول نظـامٌ من الاتفاقـات المتبادلة إلى نظامِ أسـوأ ضروب الاسـتغلال والاضطهاد. وعندما يهمّ المسـتغلّون والمضطهَدون في وضع كهذا في الدفـاع عن أنفسـهم، فمـن البديهي أنهم لن يسـتطيعوا فعل ذلك بوسـائل اقتصاديـة. وكذلك من البديهي أيضًـا أن يصف أصحابُ السـلطة الاقتصادية أيَّ محاولة لتغيير واقع السـلطة بتوسّـل ما هو «خـارج الاقتصاد»، بالعنف والجريمة، وأن يسـعوا لمنعها. لكن بذلك تسـقط التصـورات المثالية عن المجتمع السـلمي والعادل بحد ذاته، والقائـم على التبادل والعقود المتبادلة. يعتمـد المُبتزون والمرابون أيضًـا على قدسـية العقود، وعـلى قاعدة «العقد شريعـة المتعاقديـن» (pacta sunt) للأسـف. للتبادل حيـز نوعي ومحـدود، وليس لكل شيء قيمة تبادلية. فمثلًا ليس هنالك مقابل عادل للحرية السياسـية والاسـتقلال السـياسيّ مهما ثمُنت قيمةُ الرشوة.

باسـتخدام تعريفات ومبانٍ نظرية كهذه تدور جميعها في فلك قطبية الأخلاق والاقتصـاد لا يمكـن اجتثـاث الدولـة والسياسـة، كـما يتعـذّر نـزع السياسـة عـن العـالم. إن تسـيُّس التضـادات الاقتصاديـة ونشـوء مفهوم «موقع السـلطة الاقتصاديـة» لا يُظهـر إلّا وصول عتبة السـياسيّ انطلاقًا مـن الاقتصاد وكذلك من كل حيّز آخر. في هذا الإطار نشـأت كلمة فالتر راتِناو (Walther Rathenau) المتواتـرة الاقتباس: قَدَرُنا اليوم الاقتصاد، وليس السياسـة. والأصح هو القولُ ٧٧ إن السياسـة مـا زالت وسـتبقى قدرَنـا، وإن ما حـدث لا يعدو أن يكـون تحولَ الاقتصـاد إلى سياسـة، وبذلـك إلى «قـدر». لذلـك فإنه مـن الخطـأ الاعتقاد أن موقعًـا سياسـيًّا تم الظفر بـه بموجب تفوق اقتصـادي هو «لاحـربيٌّ ماهويًا» - كما يقول يوسـف شومبيتر (Josef Schumpeter) في **السوسيولوجيا والإمبريالية** (*Soziologie und Imperialismus*) عـام ١٩١٩. اللاحـربي ماهويًـا - أو بالأحـرى من حيـث ماهيـة الأيديولوجيـا الليبراليـة - هو الاصطـلاح اللغوي

فحسب. إن إمبرياليةً ذاتَ أساس اقتصادي ستسعى إلى خلق وضع على الأرض يسمح لها باستخدام سلس لوسائل السلطة الاقتصادية، كالحرمان من القروض والمواد الأولية، وتدمير العملات الأجنبية، وبالاكتفاء بها. هذه الإمبريالية ستتكلم عن «عنف من خارج الاقتصاد» عندما يحاول شعب ما أو جماعة بشرية أن تحمي نفسها من تأثير هذه الطرائق «الاقتصادية». وستستعمل ضروبًا أقسى من وسائل الإخضاع السلمية، لكنها تبقى اقتصادية؛ ولذا تبقى - وفق هذه الاصطلاحات - لاسياسية، كما تُعدِّدها على سبيل المثال عصبة الأمم الجنيفية في «الخطوط العريضة» لشرح المادة ١٦ من النظام الداخلي (البند ١٤ من قرار الاجتماع الثاني لعصبة الأمم عام ١٩٢١): منعُ إمداد المدنيين بالمواد الغذائية والحصارُ التجويعي. وأخيرًا تملك هذه الإمبريالية وسائل القتل الفظيع المكتملة تقنيًا، السلاح الحديث الذي يقارب الكمال التقني والذي يمكن استعماله على نحو غير مألوف جراء اجتماع رأس المال والذكاء. بيد أن ثمة جملةً جديدة - وسلمية ماهويًا - من المفردات والاصطلاحات نشأت من أجل استخدام هذه الوسائل، فهي لا تعترف بالحرب، بل بالإعدامات والعقوبات والحملات التأديبية وفرض السلم وحماية المواثيق والشرطة الدولية. أي بإجراءات صون السلم فحسب. لم يعد العدو يسمى عدوًا، ولكنه بدلًا من ذلك، بات يعتبر - كمعتدٍ على السلم أو مخلّ به - خارجًا عن القانون والإنسانية. أما الحرب من أجل حماية مواقع السلطة الاقتصادية أو توسيعها فبات يتوجب جعلها -بفضل البروباغندا- «حربًا صليبية» أو «الحربَ الأخيرة للبشرية». هذا ما تتطلبه قطبية الإيطيقا والاقتصاد، التي يظهر فيها قدر مدهش من النسقية والاتساق. بيد أن هذا النسق اللاسياسيّ - كما يُدّعى - أو حتى المضاد للسياسة كما يبدو، يخدم إما اصطفافات قائمة مسبقًا أو يقود إلى أخرى جديدة، وهو بذلك عاجزٌ عن الهروب من المآل السياسيّ. ٧٨

عصر التحييدات ونزع السياسة

نعيش في أوروبا الوسطى تحت رحمة الروس. منذ قرن من الزمان تكتنه نظرتُهم النفسية كلماتِنا ومؤسساتِنا الكبيرة. لحيويتهم من القوة ما يكفي ليغنموا ثقافتنا وتقانتنا ويجعلوا منها سلاحًا لهم. أما جرأتهم تجاه العقلانية وعكسها، وشغفهم بالأرثوذكسية - بالمعنى الخيّر والشرير - فهما آسران. لقد استطاعوا دمج الاشتراكية بالسلافية، وهو دمج كان دونوزو كورتيز قد تنبأ له عامَ ١٨٤٨ بأن يكون الحدثَ الحاسم في القرن اللاحق.

هذه هي حالنا. لن يستطيع المرء قول كلمة واحدة ذات قيمة عن الثقافة والتاريخ دون أن يعي حالته الثقافية والتاريخية. منذ هيغل قال كثيرون -كان أفضلهم بينيديتو كروك (Benedetto Croce)- إن كلَّ معرفة بالتاريخ معرفةٌ راهنة، وإن الحاضر هو ما يسلط الضوء على هذه المعرفة ويُكسبها فعاليتها، حيث لا نفع لها سوى النفع الراهن. وبفضل الكثير من مشاهير مؤرخي الجيل الأخير بقيت هذه الحقيقة البسيطة ماثلةً أمامنا. إن أكوام الوثائق التاريخية لا يمكنها أن تعمي أحدًا عن التماهيات والإسقاطات الساذجة التي يحفل بها كل عرْض ونظرية عن التاريخ. وهذا يعني أن البداية تكمن بالضرورة في وعي

الحالة الخاصة الراهنة، ولم تكن غايتي من الملاحظة السابقة عن الروس سوى التذكير بهذه الحقيقة. بمقدار صعوبة استحضار واعٍ كهذا اليومَ، تزداد ضرورته. كل شيء يشير إلى أننا، هنا في أوروبا عام ١٩٢٩، لا نزال نعيش مرحلة انهاكٍ مصحوبٍ بمحاولات ترميم كما هو مألوف ومفهوم عقب الحروب الكبيرة. يمكن اختزال الجو الثقافي الذي ران على جيل كامل من البشرية الأوروبية في القرن التاسع عشر منذ عام ١٨١٥، وعقب حروب الحلفاء ضد فرنسا التي

٨٠ استمرت عشرين عامًا، يمكن اختزاله بعبارة: شرعية **الوضع القائم**. وفي حقيقة الأمر لم تتضمن أي من محاججات ذاك الزمن وأفكاره إحياءً لأشياء مضت وتمضي بقدر ما كانت تنطوي على وضع قائم متشنج يتعلق بالسياسة الداخلية والخارجية، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير هذا؟ في تلك الأثناء أتى رَوْقُ مزاجِ عودةِ الملكيةِ بالنفع على التطور السلس والسريع لأشياء وعلاقات جديدة، ظلّ معناها وتوجهها محجوبان بالواجهات القديمة الـمُرمَّمة. ولكن، ما إنْ آن الأوان حتى تبدّد هذا المظهر الشرعاني مثل شبح من دخان.

تعامل الروس مع القرن التاسع عشر الأوروبي بجدية، وعرفوا جوهره وتوصلّوا إلى أقصى ما يمكن أن ينتج عن مقدماته وشروطه الثقافية. يعيش المرء دومًا تحت أنظار الأخ الأكثر راديكالية، ما يُجبره على استنباط آخر نتيجة عملية ممكنة. فبمعزل عن النبوءات المتعلقة بالسياسة الخارجية والداخلية، يمكن قول التالي على الأقل: ثمة جدّية يمكن تلمُّسها بخصوص تبني التقانية كدينٍ معادٍ للدين على الأرض الروسية، كما أن ثمة دولةً تنشأ هناك، فيها من الدولتيّة ما هو أكثر وأفعل مما عرفته دولة «الأمراء» المطلقة آنذاك في عهد فيليب الثاني (Felipe II de España) أو لويس الرابع عشر (Louis XIV) أو فريدريش العظيم (Friedrich der Große). لا يمكن فهم كل ما سلف ذكره حيال حالتنا الراهنة إلّا من حيث هو نتيجة للتطور الأوروبي في القرن الماضي؛

روسيا تكمل وتتجاوز نوعيًا الأفكار الأوروبية، وتُظهِر - على نحو مُصعَّد إلى حد بعيد - نواة التاريخ الحديث لأوروبا.

١. تدرُّج الحقول المركزية المتبدِّلة:

لنستعِدْ إلى أذهاننا المراحلَ التي تحركت فيها الروح الأوروبية في القرون الأربعة الأخيرة، والحقولَ التي عَرفتْ فيها هذه الروحُ مركزَ وجودها الإنساني. يمكن رصد أربع خطوات عَلمانية بسيطة وعظيمة، تتسق مع القرون الأربعة وتبدأ من اللاهوتي وتنتقل إلى الميتافيزيقي، ثم من هذا الأخير إلى الأخلاقي-الإنساني، لتنتهي إلى الاقتصادي. عمّم مفسِّرو التاريخ الإنساني الكبار، فيكو (Giambattista Vico) وكونت، هذه العملية الأوروبية الفريدة إلى قانون عام للتطور الإنساني، ثمَّ زُوِّج لـ«قانون المراحل الثلاث» الشهير - ٨١ - دءًا باللاهوتي عبر الميتافيزيقي وصولًا إلى «العلمي» أو «الوضعانية» - وذلك عقب ألف تبسيط وتسطيح. والحال أن ما يمكن قوله على نحو إيجابي في هذا الصدد لا يتعدى التالي: إن البشرية الأوروبية حقّقت منذ القرن السادس عشر نقلات عدة من حقل مركزي إلى آخر، كما إن كل تفصيل من مضمون تطورنا الثقافي يخضع لتداعيات هذه النقلات. في القرون الأوروبية الأربعة الماضية عرفت الحياة الروحية أربعة مراكز مختلفة، كان فكر النخبة الفاعلة التي شكّلت الطليعة في هذه المراحل يتمحور حولها.

يمكن استيعاب مفاهيم الأجيال المختلفة -فقط- بالانطلاق من هذه المراكز المتعاقبة على الدوام. وخليق بي هنا أن أكرر أنني لا أحسب هذا التوالي - من اللاهوتي إلى الميتافيزيقي إلى الأخلاقي إلى الاقتصادي - «نظرية الخيارات المثلى» في تاريخ الفكر والثقافة، ولا قانونًا من قوانين فلسفة التاريخ بمعنى قانون المراحل الثلاث أو بمعنى بناءات مشابهة. لا أتحدث هنا عن الثقافة والبشرية

بالعمـوم، ولا عـن إيقـاع تاريـخ العالم، كـما أنه ليس في وِسـعي قـول شيء عن المصريـين أو الصينيـين أو الهنـود. لذا فـإن تبدّل هـذه الحقول المتغـيرة لا يمكن اعتباره خطًّا متواصلًا يسـير فيه «التقدُّم» إلى الأمـام، ولا إلى الخلف. والحال أن تفسـيرَ هذا التدرّج كهبوط أو صعود، سقوط أو نهوض، لهو مسألة أخرى قائمة بذاتهـا. ولعله، في النهاية، من سـوء الفهم تأويلُ هذا التـدرّج وكأن كلًّا من هذه القرون الأربعة الماضية لم يشـهد شيئًا آخر سوى ذلك الحقل المركزي. بل إن ثمة تجاورًا تعدديًا دائمًا تعيش فيه هذه المراحل المنقضية سـلفًا: أناس يجمعهم الزمان والبـلاد - وربـما العائلـة نفسـها - لكنهـم يعيشـون في مراحـل مختلفـة. فبرلين ٨٢ الحالية أقرب على سـبيل المثال إلى نيويورك وموسكو من ميونخ وترير. لا تنطبق الحقـول المركزية الأربعة المتبدِّلة للتاريخ الأوروبي في تعاقبها إلا على واقعة تبدّل النخـب المتسـيّدة في هذه القرون الأربعـة وتغيُّر قناعاتها اليقينيـة وحججها على نحو مسـتمر، وكذلك على تحول مضامين اهتماماتهـا الروحية ومبدأ أفعالها وسرِّ نجاحها السـياسيّ واسـتعداد الكتل البشرية لأن تعجب ببعض إيحاءاتها.

يمكـن للمرء تلمّـسُ وضوح خـاص يميز ذلـك المنعطف التاريخـي الفريد؛ أعنـي التحـولَ من لاهـوت القرن السـادس عـشر إلى ميتافيزيقا القرن السـابع عـشر، أي إلى أعظـم عصور أوروبـا، ليـس ميتافيزيقيًا فقط، بـل علميًا كذلك؛ إنـه العصرُ البطـولي الحقيقي للعقلانيـة الغربيـة. سـوارز (Francisco Suárez) وبيكـن (Francis Bacon) وغاليليـه (Galileo Galilei) وكبلـر (Johannes Kepler) وديكارت (René Descartes) وغروتيوس وهوبز وسـبينوزا ولايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) ونيوتـن (Isaac Newton) ينتمـون جميعًـا إلى ذلـك العصر، عصر الفكـر العلمي النسـقي. سـائر المعـارف العلمية-الطبيعية والفلكيـة والرياضيـة المدهشـة التـي أُنتجـت في ذلـك الزمـن كانـت مُدمجةً في منظومـة ميتافيزيقية أو «طبيعية» كبـيرة. كل المفكرين كانـوا ميتافيزيقيين عظماء

مـن طراز رفيع، وحتى الخرافة التي تَسِـمُ ذاك العصر كانت عقلانية-كونية، أي علم التنجيم.

تمكّن القرن الثامن عشر، وبمعونة من أبنية الفلسـفة الربوبية (Deismus)، أن ينحّـي الميتافيزيقا جانبًا، لكنه لم يكن سـوى تبسـيط رفيع الطـراز، وتنوير وتدبّر أدبي لأحـداث القرن السـابع عشر، وأنسـنة وعقلنة لها. ويمكن للمـرء أن يتتبَّع تفصيليًا كيف يستمر تأثير سـوارز عبر كتابات شـعبية لا حصر لها. وبالنظر إلى مفاهيـم جوهرية معينة من الأخلاق ونظرية الدولة، فإن بوفندورف لا يعدو أن يكون نسـخة من سوارز، كما أن نظرية العقد الاجتماعي لروسو (Jean-Jacques Rousseau) لا تعـدو أن تكون تبسـيطًا لبوفندورف. على أن الحماسـة الواسـمة للقـرن الثامن عشر هي حماسـة لـ«فضيلة»، وكلمتُه السـحريةُ (vertu). وحتى رومنطيقانية روسـو لم تتمكن من تفجير هذا الإطـار المفاهيمي الأخلاقي. أحد التعبيرات الواسـمة لهذا القرن هو مفهـوم الله لدى كانط، ففي منظومته لا يظهر الله إلا كـ«طُفيـلي أخلاقـي». كل كلمـة مـن عبارة «نقـد العقل المحـض» - نقد وعقل ومحض - تشي بموقف سـجالي من الدوجمـا والميتافيزيقا وفكر الكينونة. ٨٣

ثم تتبع في القرن التاسـع عـشر حقبةُ اتصال هجين ومسـتحيل بين توجهات رومنطيقيـة وإسـتطيقية وأخـرى تقانية-اقتصاديـة. وإذا عدَلنا عـن جعل كلمة «رومنطيقا» ذات المعنى الدادائي(*) وسـيلة لتشـويش المدلـولات نوعًا ما، وهو

(*) الدادائية تيار فني نشـأ إبان الحرب العالمية الأولى تحت وطئة فظائعها، وهو تيارٌ موسـومٌ بالنفور من اليومـيّ الرتيب والرفض التهكمي للأفـكار والمعاني الكبيرة. بدلًا من ذلـك تقدم الدادائية عالمًا مغايرًا، متحرّرًا من ثقل قيود العقل والعرف، ناضحًا بالعبث والسـخرية، وهو ما عبرّ عنه الدادائيون بطرائق فنية مبتكرة، إذ كانوا ينهلون من المواد المتوفرة في الواقع اليومي لينزعوا عنها مألوفيتهـا ويعيدوا تشـكيلها وفق مبادئ تغريبيـة راديكالية. ويبدو أن اللوذَ مـن العالم الواقعي بعـالم آخر عبثي، أي الاغترابَ عن العالم، هو ما دفع شـميت لجمـع الرومنطيقا ـ والتي كان قد =

دأب رومنطيقي بالمناسبة، فإنه يجوز القول إن رومنطيقا القرن التاسع عشر لا تعني في حقيقة الأمر سوى مرحلة جمالية بينية تصل أخلاقانية القرن الثامن عشر باقتصادانية القرن التاسع عشر. إنها ليست سوى مَعْبر أُحدث بقدر كبير من السلاسة والنجاح إثر تعميم النظر الجمالي على الحقول الروحية، فالطريق من الميتافيزيقي إلى الأخلاقي إلى الاقتصادي يمرّ بالجمالي، والطريق عبر الاستهلاك الجمالي شديد التمايز والتلذّذ لهو أسلك الطرق وأسهلها إلى تعميم الاقتصاد على الحياة الروحية كلّها، وإلى موقف روحي يجد مفاهيمَ الوجود الإنساني المركزية في الإنتاج والاستهلاك. في سياق التطور اللاحق تعود الإستطيقانية الرومنطيقية بالنفع على الاقتصادي، وهي بذلك تبدو كظاهرة مرافقة ونمطية. أما التقانيّ فيظهر في صيغة «صناعانية»، وفي علاقة شديدة التوطّد بالاقتصادي في القرن التاسع عشر. المثال الأبرز على ذلك هو تصميم المجتمع والتاريخ في المنظومة الماركسية. تنظر الماركسية إلى الاقتصادي بوصفه القاعدة والأساس والبناء التحتي «لكل ما هو روحي»، كما أنها تُمَحور الاقتصادي بمعنى ما حول التقانيّ. وتصنف الحقب الاقتصادية في تاريخ البشرية وفق الوسائل التقانية النوعية. غير أن النسق في ذاته يبقى نسقًا اقتصاديًّا، والعناصر التقانية لا تبرز

= شرّح بنيتها كاشفًا تواطؤها مع البرجوازية ونافيًا عنها ما تدعيه من عداوة معها ـ مع الدادائية في اشارته العابرة، غير أنه هنا لا يقدم نقدًا للمضامين الرومنطيقية بقدر ما يكشف الوظيفة التي قامت بها الرومنطيقا في تيسير الاتصال والانتقال بين حقلي الأخلاق والاقتصاد. ومما يجدر ذكره أنه كان لشميت في شبابه المبكر علاقات وثيقة بمؤسّسي الدادائية في ميونخ، كما أنه نشر في تلك الفترة نصوصًا تهكمية بأسلوب دادائي تحت اسم مستعار. وفضلًا عن ذلك، يمكن رصد أثر دادائي في أسلوب كتابة شميت في أغلب أعماله -حتى بعد أن افترق عن هذا التيار نهائيًا- يكمن على الأقل في أسلوب الصدم والإلماع، وفي طروحاته المفاجئة التي تتقدم محاججاته ولا تنتج عنها. (المترجم)

فيه إلّا عبر تبسيطات لاحقة. قصارى القول: الماركسية تريد أن تفكّر اقتصاديًّا، وهي بذلك تبقى بنت القرن التاسع عشر ذي الجوهر الاقتصادي.

على أن التقدُّم التقانيّ سيصبح ابتداءً من القرن التاسع عشر ذلك الشيء المدهش الذي تتغير بموجبه الشروط الاجتماعية والاقتصادية بسرعة كبيرة بحيث يُنظر إلى جميع المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من جهة واقع ذلك التقدُّم التقانيّ. وبفعل الإيحاء الهائل الذي تشعه الإنجازات ٨٤ والمخترعات المتوالدة والمفاجئة نشأ دين التقدُّم التقانيّ الذي يذهب إلى أن جميع المشكلات يمكن حلّها عبر هذا التطور التقانيّ. ولم ينقص اليقين والبداهة هذا الإيمانَ الديني بين الكتل الجماهيرية الكبيرة في البلدان الصناعية. لقد قفزت الجماهير فوق المراحل البينية التي مرَّ بها فكر النخب الطليعية، وتحول لديها دين المعجزات والآخرة، دون وساطة، إلى دين المعجزة التقانية والمنجزات البشرية والسيطرة على الطبيعة. ما حصل هو أن التدين السحري استحال إلى تقانة سحرية. وهكذا لا يظهر القرن العشرون في بداياته كعصر تقاني فحسب، بل كعصر الإيمان الديني بالتقانة كذلك. لطالما سُمّي هذا العصر بعصر التقانة، بيد أن هذه التسمية لا تصحّ إجمالاً إلا بشكل مؤقّت. أما السؤال عن أهمية التقانانية الكاسحة فيجب أن يظل مطروحًا في البداية، فالحقيقة أن الإيمان بالتقانة ليس سوى نتيجة لتوجه معين يتحرك تبعًا له التدرُّجُ بين الحقول المركزية؛ إنّه ليس إلا حصيلة اتساق هذا التدرُّج.

سائر مفاهيم الحقول الروحية، بما فيها مفهوم الروح، تعددية في ذاتها، ولا يمكن فهمها إلا من جهة وجود سياسيّ معين. ومثلما تمتلك كل أمة من الأمم مفهومها الخاص عن الأمة، وتعثر على الملامح التكوينية للقومية في ذاتها وليس لدى غيرها، فإن لكل ثقافة وحقبة ثقافية مفهومها الخاص عن الثقافة.

إن التصـورات الجوهريـة كافَّـةً إزاء الحيز الروحي للإنسـان وجوديةٌ، وليسـت معياريـةً. ولئن كان مركـز الحياة الروحي يتحول باسـتمرار في القـرون الأربعة الماضية، فإن جميـع المفاهيم والكلمات تغيرت كذلك وبناء على تحول ذلك المركز بالـذات. ولعلـه من الـضروري التذكير بالمعـاني المتعددة التي تحملهـا كل كلمة ومفهوم. إن أغلب الالتباسـات وأشـدها (التي يعتاش منها مخادعون كثر) تنشأ نتيجـة النقـل الخاطئ لمفهـوم متوطن في حقل مـا - مثـلًا في الميتافيزيقي فقط أو الأخلاقي فقط أو الاقتصادي فقط - إلى حقل آخر من حقول الروح الإنسانية. ٨٥ ولا يقتـصر الأمر على أن تترتّب الأحـداث والعمليات - التي تـترك أثرًا باطنيًا في الإنسـان وتغدو موضوعًا لتأمّلـه وأحاديثه - وفق الحقل المركزي باسـتمرار (على سـبيل المثال استدعى زلزال لشبونة سـيلًا من الإنتاج الأدبي الأخلاقاني في القرن الثامن عشر، بينما سـيبقى حـدث من هذا النوع اليـوم دون هذه الأصداء الروحيـة العميقـة. في المقابل لن تسـتأهلَ كارثةٌ في الحقل الاقتصـادي - هبوط حاد أو انهيار أسـواق المال - اليومَ اهتمامًا عمليًا فحسـب، بل وآخر نظريًا أيضًا لدى شرائح شديدة الاتسـاع). بل إن مفاهيم كل هذه القرون النوعية لا يتكوّن معناهـا إلا مـن ناحية الحقل المركزي لكل منها. هنا يسـعني أن أوضح مقصدي بمعونـة المثـال التـالي: لقد سـاد القـرنَ الثامن عـشر تصورٌ عـن التقـدم بمعنى التحسُّـن والاكتـمال - وبكلمات حديثة: العقلنة - وذلـك في إطار عصر راجت فيه عقيدة أخلاقية-إنسـانية. وتبعًا لهذا، كان التقـدُّم يعني بالدرجة الأولى تقدُّمَ التنويـر والتعليم والسـيطرة على الذات والتربيـة، أي الاكتمال الأخلاقي. أما في عـصر الفكر الاقتصـادي والتقاني فبات يُفهـم من التقدُّم -وعـلى نحو بديهي- التقـدُّم الاقتصادي والتقاني، أما التقدُّم الأخلاقي فبدا أنه حصيلة جانبية للتقدُّم الاقتصـادي والتقـاني، هـذا إذا كان لا يـزال يثـير اهتمام أحـدٍ ما. مـا إن يتصدّر حقل ما الحقـولَ الأخرى حتى تصدُر عنه حلول جميع مشـكلات هذه الحقول،

وتغـدو هذه المشـكلات من رتبـة ثانوية يتحصّـل حلّها تلقائيًا بحل مشـكلات الحقل المركزي.

وهكذا فإن كل شيء سـيتحصّل بالنسبة إلى العصر اللاهوتي على نحو تلقائي، بمجـرد التمكّن من التعامل مع الأسـئلة اللاهوتية؛ كل ما هو عدا ذلك سـوف «يُوهـب» للإنسـان وهبًـا. وبالتوازي مـع ذلك بالنسـبة إلى العصـور الأخرى: يقتصر الأمر بالنسـبة إلى العصر الأخلاقي-الإنسـاني على تنشئة البشر وتثقيفهم أخلاقيًّـا، وفيـه تسـتحيل جميـع المشـكلات إلى مشـكلات تربويـة. وبالنظر إلى العـصر الاقتصادي لا يحتاج المـرء إلا إلى حلّ صائب لمشـكلات إنتاج البضائع ٨٦ وتوزيعهـا، بينما لا تمثِّـل القضايا الاجتماعية مشـكلاتٍ حقيقية؛ أما بالنسـبة إلى الفكـر التقاني المحـض فإن المشـكلة الاقتصادية تُحَـلُّ عبر الاختراعـات التقانية الجديـدة، في حين تتراجع جميع الأسـئلة الأخـرى، بما فيهـا الاقتصادية، لصالح مهمّـة التقـدُّم التقاني. ثمّة مثـال آخر سوسـيولوجي عن تعددية هـذه المفاهيم: ممثّل الـروح في الفضاء العـام؛ الكاهـن (cleric). هذه الظاهـرة النمطية تتحدد خصوصيتها النوعية في كل قرن من ناحية الحقل المركزي المسيطر. فبعدَ لاهوتيِّ القـرن السـادس عـشر وداعيتـه يظهر في القـرن السـابع عشر النسـقيّ الـمُلِمّ الـذي يعيـش في جمهورية حقيقيـة من الخاصة بعيـدًا عن العامّة؛ ومـن ثمَّ يتقدّم كُتّاب التنويـر في القرن الثامن عشر بطابعهم الأرسـتقراطي الباقي. وفيما يتعلق بالقرن التاسـع عشر لا يجوز الانخـداع بظاهرة العباقرة الرومنطيقيين الهامشـية وكهنـة الدين الخـاص. فكهنوت القرن التاسـع عـشر كان قد تحـوّل إلى الخبراء الاقتصاديـين (كارل ماركس أبرز مثال على ذلك)، والحال أن السـؤال الآن هو فقط: إلى أي حدّ يسـمح الفكـر الاقتصادي بوجود كهنوت مـن حيث هو نمط سوسـيولوجي؟ وإلى أي حـدّ اسـتطاع علـماء الاقتصـاد القومـي والنقابيون أن يشـكّلوا طبقـة قيادة روحية؟ بالطبع سـيبدو الكهنوت بالنسـبة إلى فكر ينزع إلى

التقانة شـيئًا غريبًا ومستحيلًا، وهو ما سنعود لمناقشته لدى معالجة عصر التقانة. بيـد أن تنـوع أنماط الكهنة بـات واضحًا بفضـل هذه الإشـارات القصيرة. وكما سـبق: جميع مفاهيم الحيـز الروحي وتصوراته: الله، الحريـة، التقدُّم، التصورات الأنثروبولوجيـة عن طبيعة الإنسـان، طبيعـة الفضاء العام، العقـلاني والعقلنة، وأخـيرًا حتـى مفهوم الطبيعـة ومفهوم الثقافـة ذاته؛ كلها تنطـوي على مضمون تاريخـي متعـيّن إزاء الحقل المركـزي، كما لا يمكن فهمها إلا تحـت هذا الاعتبار.

كذلـك حـال الدولـة، بـل إنهـا تتصدّر ما سـبق ذكـره. فهـي تنهـل حقيقتها وطاقتها من الحقل المركزي السـائد؛ لأن القضايا الخلافية الحاسمة التي يصطف إزاءهـا النـاس إلى أعـداء وأصدقـاء تتحدد وفق الحقل الحاسـم كذلـك. عندما كان الدينيُّ-اللاهـوتيُّ هـو المركـز كان لعبـارة «الشـعوب على ديـن حُكّامهم» ٨٧ معنـى سـياسيٌّ. وهي ما لبثـت أن خسرت الاهتـمام العملي بها مجـددًا حالما كفّ الدينيُّ-اللاهـوتيُّ عـن أن يكـون الحقـل المركزي. في هـذه الأثنـاء تحولت هذه الجملـة، عـبر المرحلة الثقافيـة للأمـة وللمبدأ القومـي (على قوميـة حكامهم)، إلى الاقتصـادي ليصبـح مغزاهـا: في الدولة الواحـدة لا يمكن أن يقـوم نظامان اقتصاديان متناقضان؛ فالنظامان الرأسمالي والشيوعي ينفيان بعضهما بعضًا. لقد اسـتطاعت دولة السـوفييت أن تحقق عبـارة (على اقتصاد حكامهـم) على نطاق يبرهـن أن العلاقة بـين الأراضي المنيعـة والتجانس الروحي المنيـع لا تقوم فقط بالنسـبة إلى الحروب الدينية في القرن السـادس عشر والدول الأوروبية الصغيرة والمتوسـطة، بل تتكيّـف دومًا مـع الحقول المركزية المتبدِّلة للحيـاة الروحية ومع الأبعـاد المتغـيرة لإمبراطوريات العالم المتبدِّلـة. ما هو جوهري في هـذه الظاهرة يكمن في أنَّ الدولة الاقتصادية المتجانسـة متسـقة مع الفكـر الاقتصادي. فدولة مـن هذا النـوع تريد لنفسـها أن تكون دولـةً حديثة تدرك واقع العـصر والثقافة اللذيـن تنتمي إليهما، كما أن عليها أن تزعم وعيهـا بمجمل التطور التاريخي على

نحـو صائب، حيث إن شرعية حكمها تكمن في هذا تحديدًا. إن دولة تتخلى -في عصر اقتصادي- عن اكتناه العلاقات الاقتصادية بشكل صحيح، وعن قيادتها، ينبغـي عليها أن تعلـن حيادها إزاء القضايا السياسـيّة والقرارت السياسـيّة وأن تتخلَّى عن حقها في السـلطة.

ممـا يلفت الانتباه ظاهـرة اعتبار الدولـة الأوروبية الليبرالية في القرن التاسـع عـشر لنفسـها دولـةً حياديـة ولاأدريـة، واعتقادهـا أن الحياديـة موطـنُ شرعية وجودهـا. خلف هذه الصورة الذاتية أسـباب عديـدة، ولا يمكن للمرء عزوها إلى سـبب واحد أو تفسـيرها بكلمـة يتيمة. غير أن أهميتها تصـدر عن أنها كانت عَرَضًـا للحياديـة الثقافيـة الشـاملة عمومًـا؛ فمذهـب حيادية الدولـة في القرن التاسـع عشر يندرج في إطـار ميل عامٍ وتوجـه إلى الحيادانية الروحية التي تسِـم التاريخ الأوروبي للقرن التاسع عشر. هنا يكمن، على ما أرى، التفسير التاريخي لمـا يدعى بعصر التقانة. لكن لا يزال هذا في حاجة إلى توضيح قصير على الأقل. ٨٨

٢. مراحل التحييد ونزع السياسة:

إن تسلسـل المراحـل التـي عالجناها أعـلاه - من اللاهـوتي عـبر الميتافيزيقي والأخلاقـي إلى الاقتصـادي - يعني في الوقت ذاته جملةً مـن التحييدات المطّردة الطارئة على الحقـول التي يبتعد عنها المركز. أقـوى انعطافات التاريخ الأوروبي الروحيـة وأبعدهـا أثـرًا في نظري هـي تلك الخطـوة التي تفصل بـين اللاهوت المسـيحي الموروث ومنظومة العلمية «الطبيعية» في القرن السابع عشر. آنذاك تم تحديـد التوجه الذي كان يجـب على التطورات الأخرى اتخـاذه، والذي يتواصل حتى يومنـا هذا. جميع «القوانين» المعمَّمة على تاريخ الإنسـانية - قانون المراحل الثـلاث لكونت، نظرية سـبنسر عن التطور من العصر العسـكري إلى الصناعي وأبنيـة نظريـة أخرى في فلسـفة التاريـخ - تأثّرت إلى حـد كبير بهـذه الانعطافة

مـن الدينـي إلى الميتافيزيقي. ثمة باعث بسـيط، لكنه رئيس وحاسـم لقرون من الزمـان، يكمن في صميم هذه الانعطافة المذهلة؛ إنه السـعي لخلق حيز حيادي. فبعد النقاشـات والجدالات اللاهوتية العقيمة في القرن السـادس عشر شرعت البشريـة الأوروبيـة في البحث عن حقل حيـادي يتوقف فيه الخـلاف ويتاح فيه للمرء أن يتفق مع غيره ويتفاهم، يُفحِم ويُفحَم. لهذا السبب صُرف النظر آنذاك عـن مفاهيم ومحاججات اللاهوت المسـيحي الخلافية، وبنـاءُ منظومة «طبيعية» للّاهـوت والميتافيزيقا والأخلاق والقانون. وصف دلتـاي هذه العملية في إطار تفسـير نال عن حقٍ شـهرةً واسـعة تبرز فيه الأهمية الكبيرة للتقليد الرواقي. بيد أن الجوهـري في الأمـر يتمثّل، كما يبـدو لي، في هجر اللاهـوت الذي كان الحقل المركـزي حتى ذلك الوقت، بسـبب خلافيته، وفي حـطّ الرحال في حقل حيادي آخـر. فبذلك حُيِّد مـا كان حتى ذلك الوقت الحقل المركـزي، وذلك بأن نُزعت عنـه صفة الحقـل المركزي، وعُلقـت الآمال عـلى الحقل المركـزي الجديد بإيجاد الحـد الأدنى مـن التوافقـات والمقدمات المشـتركة، الحـد الأدنى الـذي يضمن الأمـن واليقين والتفاهم والسـلم. مذَّاك سِـير على درب التحييـد والبحث عن الحـد الأدنـى، مـذَّاك سرى القانـون الـذي سـيصطف بموجبـه الأوروبيون في القـرون اللاحقة، والذي سـيكوّنون بناءً عليه مفهومهـم عن الحقيقة. ٨٩

وهكـذا باتت المفاهيم التي طـوِّرت عبر قرون من الفكـر اللاهوتي غير ذات أهمية أو شـأن خاص. حتى الله يصـير في ربوبية القرن الثامـن عشر خارج العالم ويتحـول إلى مرجعيـة حياديـة تجـاه صراعـات الحيـاة الواقعية وتضاداتهـا. لقد أصبـح الله مفهومًا، وتوقـف عن كونه جوهرًا، كما قال هامـان (Johann Georg Hamann) مرة في نقد كانط. في القرن التاسع عشر يغدو الملكُ، ومن ثمَّ الدولةُ، كيانًـا حياديًـا، وهنا يُنجَـز في النظرية الليبراليـة إزاء «العنف الحيـادي» و«الحالة الحياديـة» فصـلٌ مـن اللاهوت السـياسيّ، حيـث تجد عمليـة التحييـد تعبيراتها

الكلاسيكية؛ لأنها تمتد الآن إلى العامل الحاسم؛ إلى القوة السياسية. غير أنَّ مما ينتمي إلى دياليكتيك هذا التطور أن ينشأ مع كل تبدّل يطرأ على الحقل المركزي ميدانُ صراع جديد. في هذا الحقل المركزي الجديد والمحتسب حياديًا تبزغ على الفور - وبشدة جديدة - تضادات بين البشر، بين مصالحهم، وذلك بما يتناسب طردًا مع شدة مصادرة المرء لهذا الحقل الجديد. لطالما تحول الأوروبيون من حقل صراع إلى حقل حيادي ما لبث بدوره أن تحوّل إلى حقل صراع بحيث تدهم من جديد ضرورةُ البحث عن حقل حيادي آخر. حتى النزعة العلمية الطبيعية لم تستطع تحقيق السلام. لقد لزم عن الحروبِ الدينية الحروبُ القومية التي تتوزع دوافعها مناصفة على الثقافة والاقتصاد، والتي آلت في القرن التاسع عشر إلى حروب اقتصادية فحسب.

يقوم اليقين الذي يتمتّع به الإيمان الرائج بالتقانة على الظنِّ بأنها هي الأرضية الحيادية النهائية والمطلقة. فما يبدو من الأمر أن لا شيء يبزّ التقانة حياديةً، وهي تفيد الجميع كما هي حال جهاز المذياع الذي يُستخدم لمتابعة أخبارٍ من ضروب شتى ومضامين مختلفة، وكما تقوم مؤسسة البريد بإيصال المُرْسلات بقطع النظر عن مضمونها، حيث لا يمكن استنتاج أي معيار للتقييم والحكم على طبيعة المرسَل بناء على التقانة المستخدمة في سلك البريد. وفي مقابل الأسئلة اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية وحتى الاقتصادية، التي قد يختلف حيالها البشر إلى الأبد، تمتلك المسائل التقانية المحضة شيئًا موضوعيًا بصورة مُبهجة، فهي قابلة لحلول مقنعة. ومما يَسْهُل فهمه أنْ يلوذ المرء بالتقانانية هربًا من الإشكاليات المستعصية للحقول الأخرى. في حقل التقانة تبدو جميع الشعوب والقوميات، الطبقات والأديان، الأعمار والأجناس قادرةً على الاتفاق السريع؛ لأن الجميع ينتفع بمزايا الرغد التقاني ورفاهياته. التقانة تبدو إذن كأرضية وأساس لتسوية عامة كان ماكس شيلر (Max Scheller) قد أيَّدها في

٩٠

إحـدى محاضراته عام ١٩٢٧. فـكل الخلافات والتشويشـات المرتبطة بالصراع الاجتماعي والقومي والديني سـتزول في هذا الحقل المُحيَّدِ بالكامل. ثمة انطباع أن ميـدان التقانة هو ميدان السـلم والتفاهم والمصالحة. ولا يمكن تفسـير تلك العلاقـة التي تجمـع العقيدتين السِـلْمانية والتقانانية إلا من جهة هـذا التوجه إلى التحييد الـذي تبنته الروح الأوروبية في القرن السـابع عشر ودأبت عليه، كما لو أنه قدرها، حتى القـرن العشرين.

لكن حيادية التقانة تختلف عن حيادية الحقول السـابقة. التقانة أداة وسـلاح. وطالما أنها تخدم الجميع، فإنها ليسـت حياديـة. من داخل التقانة لا ينبثق أي قرار بـشري وروحي، وبالطبـع لا يَلزم عنها القرارُ بالحياديـة. كل صنف من الثقافة، كل شـعب وكل دين، كل حرب وكل سـلم في وسعه اسـتخدام التقانة كسلاح. ولا يعني ازدياد قابلية هذه الأدوات والأسلحة للاستعمال سوى ازدياد احتمالية اسـتعمالها. ليس بالـضرورة أن يكون التقدُّم التقانيّ تقدمًـا ميتافيزيقيًا أو أخلاقيًّا ٩١ أو اقتصاديًّـا في آن معًا. وعندمـا يَنتظر الكثيرُ من الناس من الكمال التقاني تقدُّمًا أخلاقيًّا-إنسـانيًا فإنهـم يربطـون، عـلى نحو سـحري، بـين التقانـة والأخلاق، فضـلًا عن أنهـم يفترضون على نحو سـاذج نوعًـا ما أن الآلـة التقانيـة العظيمة اليوم لا تسـتخدم إلا عـلى طريقتهم هم، وهذا يعني سوسـيولوجيًا أنه يجوز لهم أن يصيروا أسـياد هذا السلاح المفزع، وأن يدّعوا حق امتلاك القوة الهائلة الناتجة عنـه. بيد أن التقانة تظلّ عمياء ثقافيًا، إنْ جـاز التعبير. فالاكتفاء بالتقانة لا تلزم عنـه أيٌّ من النتائج التي كانت تُشـتق عادة من الحقـول المركزية الأخرى للحياة الروحيـة: لا مفهوم التقـدُّم الثقافي، ولا مفهوم الكاهـن أو القائد الروحي، ولا نظام سياسيّ معين.

إن الأمـل بـأن تنبثق عن طبقـة المخترعين التقانيين طبقةٌ سياسـيةٌ مسـيطرةٌ لم يتحقـق حتى الآن. كذلك فإن تلك المباني النظرية، التي تعود إلى سـان سـيمون (Henri de Saint-Simon) وسوسيولوجيين آخرين وتبشّر بمجتمع «صِناعي»، لَهي إما محض خيال، أو مشـوبة بعناصر اقتصاديـة من ناحية، وأخرى أخلاقية- إنسـانية مـن ناحيـة أخـرى، أي إنهـا ليسـت تقانانيـة بحتـة. بـل حتـى القيادة الاقتصادية وإدارة الاقتصاد الحالي ليسـتا في أيـدي التقانيين. وإلى الآن لم يصمّم أحـد نظامًـا اجتماعيًا يقوده تقانيـون إلّا وكأنه يصف مجتمعًا بلا قـادة ولا إدارة. جورج سـوريل لم يبق مهندسًـا، بل تحول إلى كاهن. ليس ثمـة اختراعات مهمة يمكن أن تُنبِئنا بما يمكن أن تكون عليه نتائجها السياسية والموضوعية. لقد بدت اختراعات القرن الخامس عشر والسـادس عشر ليبرالية وفردانية وثورية؛ فمثلًا نجم عـن اختراع الطباعـة حرية الصحافة. أمـا اليوم فإن الاختراعـات التقانية باتت وسـيلة للسـيطرة على الجماهير؛ خذْ مثـلًا اختراع الإذاعة الـذي تحول إلى احتكار الإذاعة، واختراع السـينما الذي ترافق مع الرقابة عليها. لا يكمن القرار إزاء الحريـة والعبودية في التقانة في ذاتها، فهي قد تكـون ثوريةً أو رجعية، ولربما تخـدم الحريـة أو القمع أو إحلال المركزية أو نزعهـا. لا يلزم عن المبادئ والرؤى التقانية أي سـؤال سياسيّ أو جواب. ٩٢

لقـد تملّك الجيـلَ الألمـاني الذي سـبقنا مـزاجُ فناء الحضـارة الـذي ظهر قبل الحـرب العالمية الأولى ولم يكن بحاجة قـطُّ لأنْ ينتظر انهياراتِ عام ١٩١٨، ولا تدهـورَ الحضارة الغربية لشـبنغلر. يمكـن العثور على تعبـيرات عديدة عن هذا المزاج لـدى ترولتش (Ernst Troeltsch) وماكس فيـبر وفالتر راتيناو (Walther Rathenau). لقـد بـدت قوة التقانة التي لا تُقهر كسـلطة للجـماد على الروح، أو ربما كميكانيك عبقري، لكنه بلا روح. وبشـكواه من عصر التقانة المقفر روحيًا، حيـث الـروح عاجزة بـلا حيلـة، يلتحق هـذا الجيل الألمـاني بقـرن أوروبي كان

يشكو من آفة العصر (maladie du siècle) وينتظر سلطة «كالبان»(*) أو (من بعدنا الإله المتوحش)(**). حتى في ميتافيزيقا ماكس شيلر حيال الإله العاجز وفي تصور ليوبولد تسيغلر (Leopold Ziegler) عن نخبة هامشية، متبدلة وعاجزة، يتوثّق عجز الروح والنفس أمام عصر التقانة.

هذا الخوف كان محقًّا؛ لأنه كان يصدر عن إحساس غامض بنتائج عملية التحييد المدفوعة حتى نهايتها. مع التقانة انتهت سيرة الحياد الروحي إلى العدم الروحي. فبعد أن تجرّد المرء من الدين واللاهوت، ثم من الميتافيزيقا والدولة، بات يتَجرّد الآن، على ما يبدو، من كل ما هو ثقافي، ويبلغ بذلك حياديةَ الموات الثقافي. ولئن كان دينٌ شعبي بسيط ينتظر من حياد التقانة الظاهري جنةً على الأرض، فإن سوسيولوجيين كبارًا استشعروا أن التوجه الذي طال جميع تدرُّجات مراحل الروح الأوروبية الحديثة بات يهدد الثقافة ذاتها. يضاف إلى ذلك الخوف من الطبقات والكتل البشرية التي نشأت عن حالة الصِفْر التي خلقتها التقننة الكاملة. فلقد كانت هوّة العدم الثقافي والاجتماعي تقذف باستمرار كتلًا بشرية غريبة أو حتى معادية للثقافة والذوق التراثي. بيد أن هذه المخاوف لم تكن سوى الشك بالقدرة الذاتية على تطويع جهاز التقانة العظيم ٩٣

(*) كالبان جنيّ ومسخ دميم وعبد للساحر الحكيم بروسبيرو في مسرحية شكسبير «العاصفة»، وهو يمثّل الطبيعة وطاقة الغريزة مقابل الثقافة والحكمة اللتين يرمز إليهما سيده بروسبيرو. (المترجم)

(**) (After us the Savage God)، وهي عبارة شهيرة مأثورة عن الشاعر ييتس (William Butler Yeats) الذي كان أوردها في مذكّراته تعليقًا على العرض الأول لمسرحية أوبو مَلِكًا عام ١٨٩٦ للمسرحي ألفرد جاري (Alfred Jarry). هذه المسرحية عُرِفت برياديتها لما تتضمنه من جموح وغرابة في البناء واستهزاء بالقيم البرجوازية، وهو ما أثار استياء الجمهور وإيقاف العرض المقرر. ييتس الذي عاند الجمهور وثمّن المسرحية لم يُخفِ حزنه على عصر متحضر مطمئن بدت المسرحية وكأنها تسدل الستار عليه وتفتتح عصرًا متفلّتًا. (المترجم)

هذا واستخدامه، وذلك على الرغم من أنه لا ينتظر إلا من يستخدمه. كذلك لا يجوز النظر إلى ما ينتج عن فهم إنساني وحقل معرفي - كالتقانة عمومًا، والتقانة الحديثة خصوصًا - بوصفه ميّتًا وبلا روح، ولا يجوز الخلط أيضًا بين التقانة من جهة ودين التقانية من جهة أخرى. إن روح التقانية التي نجم عنها إيمان جماهيري بفاعلانية دنيوية معادية للدين، هي في نهاية الأمر روح - حتى لو كانت شريرة وشيطانية - ولا يمكن رذلُها بوصفها ميكانيكيةً ونسبُها إلى التقانة. لعلها شيء فظيع، لكنها ليست تقانيةً ولا آلية. روح التقانة هي القناعة بميتافيزيقا فاعلانية، والإيمان بقوة الإنسان اللامتناهية وسلطته على الطبيعة، بل أيضًا على جسم الإنسان، وبـ«تراجع الحاجز الطبيعي»(*) وبالإمكانيات غير المحدودة لتغيير الوجود الإنساني الطبيعي والدنيوي وإسعاده. يمكن للمرء أن يصف ذلك بالخيال والشيطانية، لكن ليس بالموات وباللاروح أو بالجماد الميكانيكي.

ثم إن هذه الخشية من العدم الثقافي والاجتماعي تصدر عن الخوف الفزع على الوضع القائم المهدَّد أكثر مما تصدر عن معرفة ثابتة إزاء طبيعة العمليات الروحية وديناميتها. كل الاندفاعات الكبيرة، كل ثورة وإصلاح، وكل نخبة جديدة تنبثق عن زهد أو فقر طوعي أو قسري، بينما يعني الفقر هنا التخلي عن أمان الوضع القائم. المسيحية الأولى وكل الإصلاحات الكبيرة في المسيحية، التجديد البندكتي والكلوني والفرنسيسكاني، والعمادية والطهرانية، وكذلك كل نهضة حقيقية وعودتها إلى السلف (ritornar al principio)، كل عودة إلى الفطرة السليمة غير الفاسدة، كل هذه الظواهر هي بمثابة العدم

(*) عادة ما تُنسب هذه العبارة لكارل ماركس: «بقدر ما تتقدم الصناعة، بقدر ما تتراجع هذه القيود الطبيعية» (ماركس، كارل: رأس المال. نقد الاقتصاد السياسيّ، بيروت ٢٠١٣، ص ٥٣٧)، بيد أنها وردت للمرة الأولى بهذه الصيغة لدى جورج لوكاش. انظر: (لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢، ص ١٩١). (المترجم)

الثقافي والاجتماعي أمام رغد السكون القائم وراحته. إنها تنمو في صمت وظلمة، وقد لا يتمكن المؤرخ والسوسيولوجي أن يرى في بواكيرها الأولى سوى العدم. بيد أن تلك اللحظة التي ينبري فيها التجسّد اللامع هي ذاتها اللحظة التي تتهدد فيها هذه العلاقة بالبداية السرية والخفية. ٩٤

بالوصول إلى التقانة تكون عملية التحييد المستمر لحقول الحياة الثقافية قد خُتمت. لم تعد التقانة أرضًا محايدة بمعنى عملية التحييد تلك، بل أصبحت عرضة للتوظيف من قبل كل سياسة قوية. ولذلك فإن اعتبار القرن الراهن قرنًا تقانيًا بالمعنى الروحي ليس سوى إجراء مؤقت. إن المعنى النهائي يتكوّن بمجرد أن تنجلي طبيعةُ السياسة التي تملك ما يكفي من القوة لتحوز على التقانة الجديدة، وطبيعةُ اصطفافات العدو-الصديق الحقيقية التي تتشكل على هذه الأرضية الجديدة.

لا تزال جماهير واسعة من الشعوب الصناعية تعتنق اليوم دينًا تقانيًا كسولًا؛ لأنها -ككل الجماهير- تبحث عن النتيجة الجذرية وتعتقد بغير وعي أنَّ النزع المطلق للسياسة الذي يجري البحث عنه منذ قرون يكمن فيه، وأنَّ توقف الحرب وبدء السلام الكوني مرهون به. غير أن التقانة ليس في وسعها سوى تصعيد الحرب أو السلام، إنها قادرة على كلا الخيارين، دون أن يغيّر اسم السلام وسِحْرُه في الأمر شيئًا. نحن نستشف اليوم حقيقة هذه الأسماء والكلمات التي تستعين بها آلةُ تضليل الجماهير النفسية-التقانية.

بل بتنا نعرف حتى القانون السرّي لتلك المفردات وندرك أن أفظع الحروب تُخاض باسم السلام، وكذلك تُسوّغ أسوأ الاضطهادات باسم الحرية وأقذر البربريات باسم الإنسانية. إننا نكتنه اليوم مزاجَ ذلك الجيل الذي لم يكن يرى في عصر التقانة سوى الموات الروحي والميكانيكية الجامدة. نحن نعرف أيضًا

تعددية الحياة الروحية، وندرك أن الحقل المركزي للوجود الروحي لا يمكن أن يكون حقلًا حياديًا، وأنه من الخطأ محاولة حل مشكلة سياسية عن طريق نقائض من قبيل الميكانيكي والحيوي، الموت والحياة. الحياة التي لا ترى أمامها ٩٥ سوى الموت لا تكون حياةً، بل عجزًا وإعياءً. ومن لا يعرف لنفسه عدوًا آخرَ غير الموت ولا يرى في عدوه سوى الميكانيكية الخاوية لهو أقرب إلى الموت منه الحياة، فضلًا عن أن تلك النقيضة المريحة بين الحيوي والميكانيكي هي في ذاتها ميكانيكية خام. إن الاصطفاف الذي يرى الروح والحياة على جانبه والموات والميكانيكية على الجانب الآخر، هو اعتزالٌ للصراع لا تزيد قيمتُه عن قيمة شكوى رومنطيقية فحسب. فالحياة لا تقاتل الموت والروح لا تصارع الجماد. الروح تصارع الروح والحياةُ الحياة. ومن قوة المعرفة النزيهة بذلك ينشأ نظام الأشياء الإنسانية. (Ab integro nascitur ordo)(*).

(*) هذه العبارة اللاتينية اختصار للسطر الخامس من الأنشودة الرابعة من أناشيد الرعاة للشاعر الروماني فرجيل الذي يتنبأ فيها بقدوم عصر ذهبي جديد يسوده السلام، ومعناها: «لقد ولِد من جديد نظام جديد من الأجيال». (فرجيل: أناشيد الرعاة، تأليف وترجمة: أمين سلامة، دار الفكر العربي، ص ٦٧). ولقد اعتيد تأويل هذه العبارة كإعلان قدوم أغسطس قيصر. (المترجم)

نُشر هذا البحث عن «مفهوم السياسيّ» للمرة الأولى في أرشيف هايدلبرغ لعلم الاجتماع والسياسة الاجتماعية (Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 58, Heft I (S. 1-33)) في آب/ أغسطس ١٩٢٧، وذلك بعد أن كنتُ قد عالجت الموضوع نفسه وطرحت الفرضيات ذاتها في محاضرة لي نظمتها الجامعة الألمانية للسياسة في برلين في نيسان/ مايو ١٩٢٧. أما محاضرتي عصر التحييدات ونزع السياسة فكنت قد ألقيتها للمرة الأولى في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٩ في مؤتمر للاتحاد الثقافي الأوروبي في برشلونة، ومن ثمَّ نشرْتُها في (Europäische Revue) في تشرين الثاني/ ديسمبر ١٩٢٩.

ما يرد هنا بشأن «مفهوم السياسيّ» يُناط به «جلاء» نظري لمشكلة هائلة. لقد كتبت هذه الجُمل بغية أن تكون منطلقًا لنقاش موضوعي، وأن تخدم حوارات علمية وتمرينات تسمح لنفسها بتناول «حالة مستعصية» من هذا النوع. بخلاف الإصدارات السابقِ ذكْرُها، تتضمن هذه الطبعة جملةً من الصياغات والملاحظات والأمثلة الجديدة، دونما أي تغيير أو إكمال للمحاججات. لكي أقوم بذلك سأترقب أولًا التوجهات والمواقف التي ستبرز على نحو حاسم في النقاش الحيوي الجديد والدائر منذ ما يقارب العام حول المشكلة السياسية.

كارل شميت

برلين، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣١

ثلاثة ملاحق

الملحق الأول

لمحة عن المعاني والوظائف المختلفة
لمفهوم حياد الدولة في السياسة الداخلية (١٩٣١)

نظـرًا لالتبـاس كلمـة «الحياد» وتشوشـها الكفيـل بثَلْمِ أي مفهـوم ضروري وإعاقـة تطبيقـه؛ فإنـه لا غنى عـن تقديم توضيـح اصطلاحي ومضمـوني. لذا سـأحاول هنا وضع قائمة شـاملة أجمع فيها على نحو نسـقي المعـاني والوظائف المتعـددة لهـذه الكلمة، عـلاوة على أبعادها السـجالية.

I. معاني «الحياد» السلبية، أي المُعَسِّرة للقرار السياسي:

١. الحياد بمعنى عدم التدخل، واللامبالاة، والتسامح السلبي...إلخ؛

بهذا المعنى دخل حياد الدولة فيما يخصُّ السياسة الداخلية في البداية إلى الوعي التاريخـي، أي كحياد الدولـة تجاه الأديان والمذاهب. هذا هـو الحياد الذي يرمي إليه فريدرش العظيم في وصيته السياسـية: «بين روما وجنيف، أقف على الحياد» - وهـذه، بالمناسـبة، عبارة قديمة من القرن السـابع عشر موجـودة على بورتريه

لهوغـو غروتيـوس وذات أهميـة عظمى بالنسـبة إلى عمليـة التحييـد التي بدأت في ذاك القـرن. في المحصلـة النهائيـة يجـب على هذا المبـدأ أن يقـود إلى حياد عام تجاه الرؤى والمشـكلات الممكنة، وإلى مسـاواة مطلقة، فـلا يحظى المتدين بحماية أكثر من الملحد، أو ذو الشـعور القومي من العدو ومزدري الأمة. تلزم عن هذا المبـدأ أيضًا الحرية المطلقـة لكل أنواع البروباغندا، الدينيـة منها والمعادية للدين، القومية والمعادية للقومية؛ و«المراعاة» المطلقة لـ«المختلفين» عمومًا، حتى عندما يخدشـون الأعراف والأخلاق ويدمرون شـكل الدولة ويخدمـون دولة أجنبية. هـذا الصنف مـن «الدولة الحياديـة» عاجز عـن تمييـز أي شيء ولاأدريّ (stato neutrale e agnostico)، ومعـدوم المضمـون، أو مقتصر عـلى الحد الأدنى منه. ٩٨ كما أن دستوره يتّسـم على نحو خاص بالحياد تجاه الاقتصاد بمعنى عدم التدخل (حريـة الاقتصـاد والتعاقـد)، وذلك مـع «وهم دولة بـلا اقتصـاد واقتصاد بلا دولة» كما لدى ف. لينتس (F. Lenz). رغـم ذلك يمكن لهذه الدولة أن تتسـيّس؛ لأنهـا تسـتطيع أن تميز عـدوًّا محتملًا واحدًا عـلى الأقل، أي أولئـك غير المؤمنين بهذا النوع مـن الحيادية الروحية.

٢. الحياد بمعنى المفاهيم الأداتية للدولة حيث تكون الدولة وسيلة تقانية تعمل على نحو قابل للتنبؤ الموضوعي وتعطي الجميع فرص استخدام متساوية:

غالبًـا ما تقوم التصورات الأداتية للدولة على عبارات من قبيل: جهاز الدولة العـدلي والإداري، «جهـاز الحكم»، الدولة كدائـرة بيروقراطية، جهاز التشريع، و«مفتـاح تفعيل أو تعطيل التشريع»...إلخ. إن حياديةَ الدولة من حيث هي أداة تقانيـة، ممكنـةٌ فيما يتعلق بحقل السـلطة التنفيذيـة، وللمرء أن يتصـور أنْ يعمل جهـاز العدالة أو الإدارة بالطريقة ذاتها وبالموضوعيـة والتقانية ذاتها، وأن يكون بمتنـاول كل من يريد التعامل معه، حاله حال مؤسسـة الهاتـف والبرق والبريد

ومؤسسات تقانية أخرى تخدم جميع من يلتزم بمعايير عملها دون أن تلقي بالًا إلى مضمون المرسَل. إن دولة كهذه تغدو منزوعة السياسة بالكامل وعاجزة عن تمييز صديقها من عدوها بنفسها.

٣. الحياد بمعنى تساوي الفرص لدى تشكيل إرادة الدولة:

هنا تتخذ هذه الكلمة لنفسها معنى تستند إليه بعض التأويلات الليبرالية لقانون التصويت والانتخاب والمساواة العامة أمام القانون، طالما أن هذه المساواة أمام القانون (من حيث هي مساواة أمام تطبيق القانون) لم تندرج سلفًا تحت المعنى ٢. لكلٍّ الحقُّ في كسب الأغلبية، ومن ينتمي إلى الأقلية الخاسرة تبقى لديه الفرصة أن يصبح أغلبية. هذا أيضًا تصور ليبرالي عن العدالة. تكوِّنُ تصوراتٌ كهذه عن حياديةِ الفرصِ المتساويةِ في تشكيلِ إرادةِ الدولة أيضًا أساسًا للتأويل السائد للمادة ٧٦ من دستور الرايخ، فوفق هذا التأويل لا تتضمن المادة المشار إليها سلطة تعديل الدستور (كما يقول النصّ الحرفي للمادة) فحسب، بل هي تؤسس كذلك لسلطة كلية ومطلقة، لا تعرف حدًّا ولا قيدًا، كما أنها تضطلع بمهمة كتابة الدستور. تأويل كهذا يَرِدُ على سبيل المثال لدى غ. أنشوتس (G. Anschütz) في شرحه للمادة ٧٦ (١٠. Aufl. S. 349/350) ولدى فر. غيزه (Fr. Giese, Kommentar, 8. Aufl. 1931, S. 190) وكذلك لدى توما (Thoma, Handbuch des deutschen Staatsrechts, II S. 154) الذي يذهب حتى لإدراج رأيي ورأي ك. بلفينغر (C. Bilfinger) المخالفين في خانة «قانون الاعتباط»، وهذا الأخير يعبّر عن نوع غير مألوف عمومًا من الاتهامات التافهة. يفرّغ هذا الفهم السائد للمادة ٧٦ دستورَ فايمر من جوهره السياسيّ و«أرضيته» ويحوّله إلى عملية تغيير تدريجية وحيادية، غير مهتمة بأي مضمون وشكل للدولة القائمة. وبموجبه تُمنح كل الأحزاب الفرص ذاتها بشكل عادل من أجل كسب الأكثرية اللازمة لتحقيق غايتها وكتابة دستور جديد

٩٩

- كحال جمهورية السوفييت، والرايخ النازي، ودولة النقابات الديمقراطية- الاقتصادية، ودولة أرباب المهن، والدولة الملكية القديمة والأرستقراطية. كل تفضيل لشكل الدولة القائم أو حتى للأحزاب الحاكمة، سواء كان ذلك عبر التمويل الحكومي للدعاية السياسية أو التمييز في استخدام جهاز الإذاعة والصحافة الرسمية والرقابة على الأفلام والحد من فعالية السياسة الحزبية أو من انتساب الموظفين للأحزاب، بمعنى أن يسمح الحزب الحاكم للموظفين بالانتساب إليه فقط أو إلى الأحزاب غير البعيدة عنه من جهة سياساتها، كذلك حظر التجمعات الموجه ضد الأحزاب المتطرفة والتمييز بين الأحزاب الشرعية والأخرى الثورية من حيث برامجها؛ كل هذا يعتبر خرقًا فظًّا ومستفزًّا في عرف القراءة السائدة للمادة ٧٦ في حصيلتها النهائية. وعند مناقشة مسألة إمكانية أن يكون قانون حماية الجمهورية العائد إلى تاريخ ٢٥ نيسان/ مايو ١٩٣٠ (Reichsgesetzblatt I S. 91) مخالفًا للدستور يتم عادةً إغفال العلاقة النسقية لهذه المسألة بالمادة ٧٦.

٤. الحيادية بمعنى المساواة، أي السماح بجميع الأحزاب والتيارات الممكنة تحت الشروط نفسها مع مراعاة التوزيع المتساوي للمزايا والخدمات الدولتية؛

لهذه المساواة أهمية تاريخية وعملية للمجتمعات الدينية والأيديولوجية التي تعيش في دولة لا تنأى بنفسها بحزمٍ عن الأسئلة الدينية والأيديولوجية، بل تبقى على صلةٍ ما بعددٍ من الجماعات الدينية وأشباهها، سواء تجسدت هذه الصلة في إلزامات من نوعٍ ما يُقِرُّها قانون الـمُلكية أو تعاون معيّن في مجال التعليم أو الخير العام...إلخ. مساواة كهذه تدفع إلى تساؤل قد يزداد صعوبة وإقلاقًا حسب طبيعة الأمر؛ أعني التساؤل عن أية مجموعات قد تنطبق عليها المساواة عمومًا. وإذا فهمنا، على سبيل المثال، حيادية المذياع في السياسة الحزبية بمعنى المساواة هذا سيتبادر إلى الذهن السؤال عن أية أحزاب يجب السماح

بها على قدم المساواة، فالمرء لا يسمح بطبيعة الحال بكل الأحزاب المتقدّمة على نحو تلقائي وميكانيكي. كما أنه سيتوجّب علينا الإجابة على سؤال مشابه إذا ما فهمنا حرية العلم (Art. 142 Reichverfassung) كمساواة بين جميع الاتجاهات العلمية، وطالبنا بأن تؤخذ بعين الاعتبار كل هذه الاتجاهات بالتساوي، أي على نحو عادل ونسبي، لدى تسمية كراسي الجامعات. كان ماكس فيبر يطالب بأن يُسمح - إذا ما جرت في الجامعات تقييمات معينة - بكل التقييمات، وهو ما يمكن تعليله نظريًا بمنطق الدولة النسبانية-اللاأدرية، وكذلك بالمطلب الليبرالي بتساوي الفرص. غير أن هذا قد يقود عمليًا في دولة تتعدد الأحزاب فيها إلى مساواة بين الأحزاب المسيطرة على الدولة. الحيادية بمعنى المساواة لا تقبل التطبيق عمليًا إلا على عدد قليل نسبيًا من الجماعات المرخص لها والمتوافقة نسبيًا على توزيع السلطة والنفوذ فيما بينها. إن عددًا كبيرًا من الجماعات المطالبة بالمعاملة المتساوية، أو اضطرابًا في تقديرها لقوتها وأهميتها، أي اضطرابًا في حساب النسبة التي تدعيها، سيعيق تطبيق مبدأ المساواة ويخلخل يقينيته. ١٠٠

أما الاعتراض الثاني على المساواة، إذا ما طُبِّقت بشكل متسق، فيكمُن في أنها ستقود بالضرورة إلى توازنٍ فاقد للقدرة على القرار (وهو ما يظهر خصوصًا لدى المساواة بين العمال وأرباب العمل)، أو إلى نظام محاصصة (itio in partes)، وذلك عندما تكون الجماعات قويةً ومتحددة بوضوح، كما كان الحال بين الكاثوليك والبروتستانت في الرايخ الألماني القديم في القرن السادس عشر. عندها يؤمّن كل طرف الحصة التي له مصلحة فيها من كيان الدولة، ويوافق -في سبيل التوصل إلى حلٍ وسط - على أن يقوم الطرف الآخر بالشيء ذاته تجاه حصته. لا تملك كلتا الطريقتين، أي المساواة الحسابية ونظام المحاصصة، معنى القرار السياسيّ، بل هما يضللان عنه.

II. معاني «الحيادية» الإيجابية، أي المُيَسِّرة للقرار:

١. الحيادية بمعنى الموضوعية والتجرّد على أساس معيار معتمد:

هـذه هـي حيادية القاضي، طالمـا ظلّ يبنـي حكمه على أرضيـة معيار معترف بـه ويقبـل مضمونُه التحديـد. إن الصلةَ بالقانـون المنطوي بدوره عـلى تعيينات مضمونيـة هي مـا يجعل الموضوعيـة والحياديـة ممكنتين، علاوة على الاسـتقلال النسـبي للقـاضي مقابـل الإرادات الدولتيّـة الأخـرى، أي التـي لا تتجسـد في التشريعـات القانونية. هذه الحياديـة تقود في حقيقة الأمر إلى قرار، لكنها لا تقود إلى قرار سـياسيّ.

٢. الحيادية على أساس الاختصاص غير المشوب بمصالح أنانية:

هذه هي حيادية الخبير والمستشـار المختص وأعضاء اللجان، طالما ظلَّ هؤلاء لا يمثلون مصالح ما وليسـوا وجهاء منتدبين في نظام تعددي؛ على هذه الحيادية تستند مرجعية الوسيط والمُـحَكّم، طالما لم يندرجا تحت المعنى ٣.

١٠١ **٣. الحيادية كتعبير عن الكلّ وعن الكيان الذي يضمُّ في باطنه جميع الاصطفافات المتضادة ويقيّدها بذلك:**

إنها حيادية حسـم الدولة للتناقضات الداخلية فيها في مواجهة تشظّي الدولة وتقسـيمها إلى أحـزاب ومصالح خاصـة، وذلك عندمـا يُغلِّب القـرار مصلحةَ الدولة ككل.

٤. حيادية الغريب الخارجي، الذي يُحدث قرارًا من الخارج عند اللزوم، من حيث هو طرف ثالث، ويضمن الكيان:

هذه هـي حياديـة الحامي تجـاه الدولـة التابعة لحمايتـه وتناقضاتهـا الداخلية، حياديـة الغازي تجـاه الجماعات المختلفة في مسـتعمرة ما، حياديـة البريطاني تجاه

الهنـدوس والمحمديـين في الهنـد، حيادية بيلاطـس البنطي (مـا الحـقّ؟)(*) تجاه خلافات اليهـود الدينية.

(*) هذا هو السـؤال الذي وجهه بيلاطس ليسـوع ردًّا على قول الأخير إنه جاء ليشهد للحقّ (يوحنا ١٨:٣٨). بقـي هذا السـؤال دون إجابـة، ليصبح فيها بعد صيغة كلاسـيكية لقضيـة الحقيقة في الفلسـفة والمنطق والفن. (المترجم)

الملحق الثاني

في العلاقة بين مفهومي الحرب والعدو (١٩٣٨)

١ . يمثّل العدو اليوم المفهوم الأساسي بالنسبة إلى الحرب. بيد أن هذا لا ينطبق على حروب النِزال والحكوماتِ والحروبِ الثنائية(*) أو ما شاكلها من أنواع الحروب «التبارزية». يستدعي القتال التبارزي في الذهن تصور الفعل أكثر من تصور الحالة. وإذا ما اعتمد المرء هذا التمييز القديم، والضروري كما يبدو، بين «الحرب كفعل» و«الحرب كحالة» (status)، فإن العدو في الحرب، من حيث هي فعل، سيكون مرئيًا وحاضرًا على نحو مباشر (كمواجِهٍ) في المعارك والعمليات العسكرية، أي في الفعل ذاته بمعنى الأفعال العدائية (hostilitis)، بحيث لا يكون افتراضه لازمًا. يختلف الأمر في الحرب كحالة، ففيها يكون العدو موجودًا حتى عندما تتوقف الأعمال الحربية والعدوانية المباشرة والآنية. (Bellum manet, pugna cessat)(**). في هذه الحالة تفترض حالة الحرب

(*) أصناف من الحروب الجزئية والمقوننة راجت في عصر الدول الأوروبية الحديثة، التي باتت كلاسيكية حسب شميت. (المترجم)

(**) «الحرب مستمرة، لكن القتال متوقف». (المترجم)

العـداء. وفي التصور الكلي لـ«الحـرب» يمكن أن يطغى أحد طـرفي التمييز، أي الحـرب كفعـل والحرب كحالـة. بيد أنه مـن غير الممكـن أن تـذوب الحرب في الفعل المباشر المجرد، كذلك لا يمكن لها أن تكون «حالة» باسـتمرار دون فعل.

ينبغي على الحرب الكليـة، كـما تُدعى، أن تكون كليَّـةً مـن حيـث هـي فعل وحالـة في آن معًـا، إذا مـا أرادت فعلًا أن تكـون كليَّةً. لذا فـإن معناها يكْمُن في عـداء مفترض وسـابق مفهوميًا، كما يمكن أيضًا فهم الدولـة وتعريفها من جهة هـذا العـداء. إن الحرب بهـذا المعنى الـكليِّ هي كل مـا يصدر عن هـذه العداوة (مـن أفعـال وحـالات). ولعلـه من غـير المجـدي افتراض نشـوء العـداوة من الحرب أو مـن كليّتها أو تقزيمُها لتغدو ظاهرةً مرافقـة لكلية الحرب. اعتاد المرء ١٠٣ أن يقـول - في عبارة تتكرر بكثـرة - إن الشـعوب الأوروبية«أقبلت مترنحة إلى الحـرب» صيف عـام ١٩١٤. وحقيقة الأمـر أن هذه الشـعوب انزلقت تدريجيًا إلى كليّـة الحـرب، وذلك بأنْ صَعّدت حـربُ الجنود النظاميـة والقارّية والحربُ الاقتصاديـة الإنكليزيـة البحريـة والحِصاريـة بعضَهما بعضًا - عـبر الإجراءات العقابية - وارتقتا إلى الكليّة. إذن، لم تنشـأ كلية الحرب عن عداء سابق وكليٍّ، بل إن العـداء الـكليَّ هو ما لزم عن حرب أمسـت كليَّةً بالتدريج. حتـمًا لم يكن إنهاءُ حربٍ كهـذه «معاهدةً» أو «سـلامًا» وبكل حـال ليس «معاهدةَ سـلام» بمعنى القانـون الـدولي، بل حكم تأثيـم المهزوم من قبـل المنتصر. الخـاسر يُدمغ بدمغة الجريمة بقدر مـا هو خاسر.

٢. في نظـام الأحـلاف الـذي طبع السياسـة الجنيفيـة في أعقاب الحـرب يُعرّف **العـدو** بدلالـة **المهاجم**. الهجـوم والمهاجـم يوصفـان كوقائع؛ المعتـدي ومعكّر السـلم هـو من يعلـن الحرب ويتجـاوز الحـدود، وهو مـن لا يلتـزم بإجراءات وآجـال معينة... إلخ. تنحو مفاهيم القانـون الدولي باطّراد نحو مفاهيم القانون

الجنائي-الجرمي، فيحلّ المهاجم في القانون الدولي محلَّ «الفاعل» في القانون الجنائي، الذي ربما تتعيَّن تسميته في الحقيقة «المرتكب» وليس «الفاعل»؛ ذلك أن «فعلته» المزعومة هي في الحقيقة «جناية» و«ارتكاب»[1]. لقد رأى قانونيو سياسة ما بعد الحرب الجنيفية تقدمًا حقوقيًا في القانون الدولي، يكْمُن في أن يُنظر إلى المهاجم والهجوم كجنايات ووقائع. بيد أن المغزى الأعمق من كل هذه الجهود من أجل تعريف «المهاجم» وتدقيق واقعة «الهجوم» يكْمُن في تصميم عدو وبثّ المعنى في حرب ليس لها عادة من معنى. كلما باتت الحرب أكثر تلقائيةً وميكانيكية ازدادت تلقائية وميكانيكية تعاريف كهذه. في عصر الحروب النظامية لم يكن إعلان الحرب عارًا ولا حماقة سياسية، بل شيئًا مشرِّفًا، إذا ما تم استشعار تهديد أو إهانة ما (مثلًا: إعلان الحرب من قبل القيصر فرانس جوزيف (Franz Joseph I) على فرنسا وإيطاليا عام ١٨٥٩). أما الآن، وفي القانون الدولي الجنيفي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، فيصبح إعلان الحرب بمثابة واقعة جنائية؛ لأن النظر إلى العدو كمجرم بات واجبًا.

٣. لاصطلاحي الصديق والعدو بنى تختلف منطقيًا باختلاف اللغات والعائلات اللغوية. في المعنى اللغوي الألماني (كما في لغات كثيرة أخرى) لا يعني «الصديق» في الأصل سوى «ابن العشيرة»، أي إن الصديق أصلًا هو صديق الدم، قريب الدم أو واحد من أولئك الذين يصاهرهم المرء عبر الزواج أو أخوّة العهد أو التبني أو عبر مؤسسات أخرى من هذا النوع. ولعل خصخصة مفهوم الصديق ونفسنته - المعهودة عن القرن التاسع عشر والرائجة حتى يومنا هذا - قد ظهرتا بفضل التقوانية (Pietismus) وتيارات أخرى وجدت في طريقها إلى «صديقِ الله» «صديقَ الروح». بذلك أصبحت الصداقة

---

(١) ستقود محاولة إيجاد «أنماط الفاعل» الجنائية إلى تناقض «أنماط المرتكب».

قضية مشاعر استلطاف خاصة، بل وتكلّلت في النهاية بطابع إيروسي في جوٍّ موباساني.

أما الكلمة الألمانية (Feind) أي العدو، فهي أقل وضوحًا من حيث أصلها الاشتقاقي. يرد في قاموس غريم (Grimm) أن أصلها الحقيقي «لا يزال غامضًا». أما في قواميس باول «Paul» وهاينه (Heyne) وفايغاند (Weigand)، فتعني الكلمة (في سياق *fijan* – كَرِهَ) «الكاره» و«المبغض». لا أريد هنا بأي حال من الأحوال أن أشارك في جدال مع الباحثين اللغويين، بل أريد ببساطة أن أتمسّك بأن العدو في معناه اللغوي الأصلي هو ذلك الشخص الذي يُبتغى الثأر منه. الثأر والعداوة صنوان لا يفترقان. الثأر يعني، كما يقول كارل فون أميرا (Karl von Amira) (Grundriß des Germanischen Rechts, 3. Auflage, 1913, S. 238)، «أولًا حالةَ تعرض أحدهم لعداء مميت وحسب». وبتطور أنواع وأشكال متنوعة من الثأر يتحول كذلك العدو، أي عدو الثأر، وهو ما يُظهره على نحو لا يقبل الشك التمييزُ القروسطي بين الثأر الفروسي وغير الفروسي (قارن: Claudius Frhr. von Schwerin, Grundzüge der Deutschen Rechtsgeschichte, 1934, S. 195). الثأر الفروسي يُسفر عن أشكال ثابتة، ١٠٥ وبذلك إلى فهمٍ تبارزي لعدو الثأر.

ثمة لغات أخرى لا يتحدد فيها العدو إلا سلبيًا، أي كـ«لاصديق». هكذا هو الأمر بالنسبة إلى اللغات الرومانية منذ أن خبا مفهوم العدو (hostis) في السلام الكوني الروماني (Pax Romana) داخل الإمبراطورية الرومانية أو تحول إلى مسألة سياسية داخلية. في اللاتينية (amicus-inimicus) وفي الفرنسية (ami-ennemi) وفي الإيطالية (amico-nemico)... إلخ. كذلك في اللغات السلافية

فـإن العـدو هـو لاصديـق: (prijatelj-neprijatelj)[٢]...إلـخ. في الإنكليزيـة استطاعت كلمـة (enemy) إزاحة كلمـة (foi) جرمانية الأصـل (التي تعني في الأصـل العدو في قتال مـوت، ومن ثمَّ كلَّ عـدو) بالكامل.

٤. حيث تكون الحرب والعـداوة ظاهرتَيْن أو عمليتَيْن يمكن تعيينهما وتثبيتهما، يمكـن لـكلٍّ ما هو غـير الحـرب أن يسـمى تلقائيًا: سـلامًا، ولكلٍّ مـن هو غير العـدو أن يُدعى كذلك: صديقًا. والعكس بالعكس: إذا كان السـلام والصداقة هما المعطى المألوف والبديهي؛ فيمكن لكل ما هو غير السـلام أن يُسـمى تلقائيًا: حربًـا، ولـكل من هو ليـس بصديق أن يغـدو: عـدوًا. يتحدّد السـلام في الحالة الأولى والحـرب في الحالـة الثانيـة كنفـيٍ للمعطـى المتعـيّن. الصديـق في الحالـة الأولى هو للسـبب نفسـه اللاعدو، والعدو في الحالة الثانية هو اللاصديق. ومن الصديق بوصفه مجردَ غيرِ عدو ينطلق على سـبيل المثال الفهمُ الجنائي لـ«الأعمال العدائيـة ضـد دول صديقة» (قـارن: المقطـع الرابع مـن الجزء الثاني مـن قانون الرايـخ للعقوبـات، البنـود: (١٠٢ - ١٠٣): فالصديـق هنا هو كل دولة لسـنا في حالـة حرب معهـا. وهكذا تكـون الدولة التشيكوسـلوفاكية بقيـادة الرئيس بينيـش (Edvard Beneš) في نيسـان/ مايو وأيلول/ سـبتمبر من عـام ١٩٣٨ في حالـة صداقة مـع الرايخ الألماني!

إن هذا التسـاؤل (أيّ من هذه المفاهيم يتوفر بتعيّنٍ يجعل المفهوم الآخر يتعيّن بنفيه؟) ضروريٌّ؛ لأن النقاشـات في القانون الدولي حتـى الآن عما إذا كان فعل معين حربًا أم لا، تنطلقُ من أن الفصلَ بين الحرب والسـلام قطعيٌّ ونقيٌّ، وهو ١٠٦

(٢) لاحقًـا (تموز/ يوليـو ١٩٣٩) ذكـر لي زميـلي المختـص بالهنديـات مـن جامعـة برلين، الأسـتاذ بريلـور (Breloer)، أمثلـةً مـن اللغـة الهنديـة، على رأسـها الكلمـة الواسـمة (a-mithra)، أي اللاصديـق كعدو.

ما يعني أن إحدى هاتين الحالتين (الحرب أو السلام) سيتم افتراضها، وبشكل تلقائي ودون أي إمكانية ثالثة، في حال عدم توفر الأخرى. (Inter pacem et bellum nihil est medium)[٣]. في حالة الهجوم الياباني على الصين عام ١٩٣١/ ١٩٣٢ استُعملت هذه الآلية المفهومية باستمرار بغية تمييز الإجراءات العقابية العسكرية (التي ليست حربًا بعد) عن الحرب. بيد أن انعدام الوسط هو بالذات سؤال الحالة. يجب أن يُطرح سؤال القانون الدولي على هذا النحو: هل تستوي الإجراءات العنفية العسكرية، وبالذات الإجراءات العقابية منها، مع حالة السلام أم لا؟ وإذا لم تستوِ، فهل يعني هذا أنها تمثّل حالة حرب؟ إننا هنا أمام تساؤل يفترض السلام كنظام متعيّن. أما أفضل من قارب هذه المسألة فهو أريغو كافاغليري (Arrigo Cavaglieri) في مقالته التي تعود إلى عام ١٩١٥[٤]، حيث يقول: لا تستوي الإجراءات العنفية العسكرية مع حالة السلام، وهي بذلك تكون حربًا. والملفت في محاججته أنه يفهم السلام بوصفه نظامًا متعينًا ومغلقًا، وكذلك من حيث هو المفهوم الأقوى، وبالتالي الحاسم. أما جميع معالجاته الأخرى فهي أقل وضوحًا في هذا الخصوص، وتتحرك في صخب فارغ يواكب بديلًا مفهوميًا وضعانيًا مزعومًا.

سواء افترض المرء الحرب لانعدام السلام، أو افترض السلام لانعدام الحرب؛ فإن الحالتين يجب أن يسبقهما السؤال: هل ينعدم فعلًا الخيار الثالث،

---

(٣) شيشرون في الخطبة الثامنة: منقول عن: (Hugo Grotius, de jure belli ac pacis, Buch III, Cap. 21 § 1)، (لا توجد حالة وسط بين الحرب والسلام. [المترجم]).

(4) (Note critiche su la teoria dei mezzi coercitivi al difuori della guerra, Rivista di diritto internazionale, Bd. IX (1915) S. 23 ff., 305 ff).

أريغو كافاغليري غيّر رأيه لاحقًا تحت وطأة الممارسة: (Corso di diritto internazionale, 3. Aufl. 1934 S. 555; Recueil des Cours de l'Académie Internationale de Droit International (1919 I) S. 576 ff). الحاسم بالنسبة إلى سياقنا هو سؤاله الذي ينطلق من مفهوم قوي عن العدو.

الإمكانية الوسطى والـ«nihil medium»؟ بالطبع قد يبدو هذا غريبًا، بيد أن ثمة حـالاتٍ غريبـة واقعيًا. حقًا تتوفر اليـوم حالة بينية غريبة بين الحرب والسـلام، يندمج فيها الاثنان، ولها أسـباب ثلاثة: أولًا إملاءات السـلام الباريسية؛ وثانيًا ١٠٧ نظـام الوقايـة من الحرب في عهد ما بعـد الحرب العالمية الأولى مـع ميثاق كيلوغ وعصبة الأمم[٥]؛ وثالثًا توسّـع مفهوم الحرب ليشـمل ممارسـات غير عسـكرية (اقتصادية أو دعائية...إلخ) للحرب. سـعت إملاءات السلام تلك إلى أن تجعل من السـلام «مواصلة للحرب بوسـائل أخرى»، فهي وسّـعت مفهوم العدو إلى حـد تجاوز التمييـز بين الجنـود النظاميـين والمقاتلين غـير النظاميـين، بل وحتى التمييـز بين الحرب والسـلام. بيـد أنها، وفي الوقـت ذاته، حاولـت شرعنة هذه الحالةِ غيرِ المتعينةِ - والمتروكةِ، عن سابق قصد، مفتوحةً - بين الحرب والسلام، وذلـك عـبر المواثيق الملفقـة قانونيًـا بوصفهـا الوضع القائـم النهائـي والعادي للسـلام. لقد تم بذلـك التضحية بالمنطـق والافتراضات القانونيـة المألوفة التي ينطلق منه القانونيون في حالة السـلام الحقيقية لصالح هذه الحالة البينية الغريبة. في البدايـة بدا هذا في صالح القوى المنتصرة؛ لأنه كان في وسـعها تجييره بالكامل لصالحهـا، وكسـب شرعية جنيف سـواء افترضت حالـة حرب أو سـلام، بينما كانـت تلقي مفاهيمها، كنقض الميثاق والعـدوان والعقوبات ...إلخ، على كاهل عدوها. وفي حالةٍ تتوسـط الحرب والسـلام كهذه يسـقط المعنـى العقلاني الذي يكْمُـن عادة في تعيـين أحد المفهومين بدلالـة الآخر، الحرب بدلالة السـلام، أو السـلام بدلالة الحرب. لا يقع الخطر هنا على إعلان الحرب فحسب حيث يُؤثّم

---

(٥) «يبـدو أن ميثـاق عصبـة الأمم وميثاق كيلـوغ يريدان إحـداث حالة في المسـتقبل لا تُخاض فيها أيـة حروب، فيـما تتلطى العمليات العسـكرية الكبيرة خلف مسـمى ‹مجرد عـداوات›، وهو ما يمثّـل في حقيقته خطـوة إلى الخلف، وليـس إلى الأمـام»: (Josef L. Kunz, Kriegsrecht und Neutralitätsrecht, 1935, S. 8, Anm. 37). انظـر بشـكل خـاص: (Frhr. von Freytagh-Loringhoven, Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht, 1. März 1938, S. 146).

من يعلن الحرب تلقائيًا، بل إن كل وسـم مميِّز سـواء للعمليات العسكرية أو غير العسـكرية من حيث هي «سـلمية» أو «حربية» سيفقد معناه؛ ذلك أن العمليات غير العسـكرية قـد تنطوي على أشـد أنواع العدوانيـة وأكثرها مبـاشرة، بينما قد ١٠٨ تجري العمليات العسـكرية في إطـار ادعاء احتفالي وواثـق بالنوايا الودّيّة.

عمليًا، يكتسـب الخيار بين الحرب والسلام في حالة بينية كهذه أهمية إضافية، ذلـك أن كل شيء يغـدو تكهنًا وخيـالًا قانونيًـا يتعلق بافـتراض أن الحرب هي كل مـا هـو ليس بسـلام، وأن السـلام هـو كل ما ليس بحـرب. إننا هنـا إزاء ما يعرف بـ «طرفي العصا». كل منا بوسـعه المحاججة بموجب الطرفين والإمساك بالعصـا تارة من طـرف وتارة من الطـرف الآخر. جميع محـاولات إيجاد تعريـف للحـرب سـتنتهي إلى قرارانيـة أرادتانيـة أو ذاتانيـة: الحرب هـي أن يريد طرفٌ فاعـل الحربَ. يـرد في كتاب حافل بالفائـدة صدر حديثًا عـن مفهوم الحرب في القانـون الدولي أنه «بذلك تبقى إرادةُ الأطراف المتحاربة الـمَعْلَمَ المميِّز الوحيد والموثـوق فحسـب. بتوجُّـه الإرادة إلى إتمام الإجـراءات العنفيـة بصفتها حربًا، تسـود الحرب، وإلّا فإن السلام يعمّ». ومن المؤسف أن عبارة « وإلّا فإن السلام يعـمّ »[٦] تجانـب الحقيقة. فلكي يتحقـق مفهوم الحرب يفـترض أن تكفي إرادة دولـة واحدة، بمعزل عن الطرف الذي يمتلكهـا[٧]. والحال أن قرارانية من هذا النوع تلائم الحالة، وهي تعبّر عن نفسـها على سـبيل المثال في أن الطابع السياسيّ للصراعـات في القانون الدولي لا يتحـدد إلا قرارانيًا عبر إرادة أحد المتصارعين، وفي أن الإرادة تصـير هنا كذلك «المعيار المباشر للسـياسيّ»[٨].

(6) (Georg Kappus, Der völkerrechtliche Kriegsbegriff in seiner Abgrenzung gegenüber .militärischen Repressalien, Breslau 1936, S. 57).

(7) (G. Kappus, a.a.O., S. 65).

(8) (Onno Oncken, Die politischen Streitigkeiten im Völkerrecht: ein Beitrag zu den Grenzen der Staatengerichtsbarkeit, Berlin 1936).

ولكـن ما معنى هذا كله بالنسـبة إلى العلاقة بين الحرب والسـلام؟ من خلال ما سـبق يتبيَّن أن نية العـداء (animus hostilis)، باتت المفهـوم الأول. في الحالة الراهنة البينية التي تتوسـط الحرب والسـلم ثمة أثر خاص لهـذه النتيجة يختلف عن النظريات الذاتية أو نظريات الإرادة السابقة بخصوص مفهوم الحرب. ففي كل العصـور كان هنـاك أنصاف حروب، حروب جزئية وغـير مكتملة ومقيدة ١٠٩ ومموّهـة، وبهذا المعنـى لا يكون اللفظ الذي ورد في تقريـر لايتون (Lytton) عن حملة اليابانيـين، أي الحرب المقنّعـة (war disguised)، جديدًا. الجديد هو الحالة البينية بين الحرب والسـلم، المطورة قانونيًا والمأسسـة عبر ميثاق كيلوغ وعصبة الأمم، التي تُبطل كل المقولات السـلبية - سـواء كانت تعتبر اللاسـلام حربًا أو اللاحرب سلامًا.

في كانـون الثاني/ ينايـر ١٩٣٢ قـال السِـلْماني هانس فيهـبرغ بخصوص نزاع منشـوريا: بمعنـى القانون الدولي كل ما هو ليس حربًا: سـلام. لقـد كان المعنى العمـلي لذلك آنـذاك ألّا تعتبر الحملـة اليابانية على الصين حربًـا. اليابانيون إذن «لم يشـعلوا حربًـا» بمعنى ميثاق عصبـة الأمم الجنيفية، كـما أن شروط عقوبات عصبـة الأمم (كما أقـرّت خريف عـام ١٩٣٥ ضـد إيطاليا) ضدهـم لم تتحقق. عـدّل فيهـبرغ مـن رأيـه وصياغتـه لاحقًـا[٩]، بيـد أنه ظـلّ غير مـدرك للمنطق الحقيقـي الذي يميـز العلاقـة المفهومية لهـذه التحديدات السـلبية حتـى اليوم. لا يتعلـق الأمـر بنظريـات ذاتيـة أو موضوعيـة عن مفهـوم الحـرب عمومًا، بل بمشـكلة الحالة البينية الخاصة التي تتوسط الحرب والسلم. أن تجعل من السلام خيـالاً قانونيًـا هو أمر نمطيٌ بالنسـبة إلى سِـلمانية على الطريقة الجنيفية؛ السـلام هـو كل ما ليس حربًا، بينـما لا تعدو الحرب أن تكون حربًا عسـكرية من الطراز

(٩) قـارن: (Die Friedenswarte, Januarheft 1932, S. 1-13, mit Heft 3/4 von 1938, S. 140).

القديـم المترافقة بنيَّة الحرب. يا له من سـلام مسـكين! بالنسـبة إلى أولئك الذين بوسـعهم فـرض إراداتهم عـبر إمكانيات غير عسـكرية - على سـبيل المثال عبر إمكانيات الضغط والإكراه الاقتصادية - ليس أمر تجنُّب الحرب العسـكرية على الطـراز القديم أكثر من لعبة. أما من ينفّذ عمليات عسـكرية فلن يحتاج أكثر من أن يدّعي بـإصرار كافٍ أنه لا يُكِنُّ أي نية للحـرب (animus belligerandi).

٥. مـا يُدعى بالحرب الكلية يتجاوز الفرق بين حـرب الجنود النظاميين وحرب المقاتلـين غـير النظامـين، وهـو يعـرف، إلى جانب الحـرب العسـكرية، أخرى غير عسـكرية (حـرب اقتصادية أو دعائيـة ...إلخ) كأحد مفـرزات العداء. بيد أن تجـاوز التمييز بين الجنـدي والمقاتل هو تجـاوز ديالكتيكـي (بالمعنى الهيغلي). فهـو لا يعني مثـلًا أن من كانـوا قبلًا مقاتلين غـير نظاميين تحولوا الآن ببسـاطة إلى جنـود نظاميـين على الطـراز القديم. الحقيقـة هي أن كلا الطرفـين يتغير وأن هـذه الحـرب تتواصل عـلى مسـتوى جديـد بالكامـل ومصعّد، مـن حيث هي ممارسـة للعداء لم تعد عسـكرية محضـة. إن تحويل الحرب إلى حـرب كليّة يكْمُن في توسّعها لتشـمل حقولًا غير عسـكرية (الاقتصاد، الدعاية، الطاقات النفسية والأخلاقية للمقاتلين غير النظاميين) في السـجال العدائي. ولا ينجم عن تجاوز العسـكري المحض توسُّـع كميٌّ فحسـب، بل يترافق مع تصعيد كيفيٍّ. لذا فإنه لا يعنـي تخفيفًـا، بل تصعيـدًا للعـداء. وبمجرد إمكانيـة تصعيد الحدّة يتسـيّس كذلـك مفهوما العـدو والصديق مجـددًا ويتحـرران من حيز العبـارات الخاصة والسـيكولوجية، حيث كانت طبيعتهما السياسـية قد خبـت[١٠].

١١٠

---

(١٠) عندما قال له طبيب أسـنانه: «لستَ بطلًا»، أجاب وليام غيدان دو روسيل (W. Gueydan de Roussel): «لكنك أيضًا لست عدوي».

٦. طبقًا للقانون الدولي فإن مفهوم الحياد هو إحدى وظائف مفهوم الحرب؛ لذا يتحول الحياد مع تحول الحرب. عمليًا، يمكن اليوم تمييز أربعة معانٍ متباينة له تقابلها أربع حالات مختلفة:

أ) توازن قوة الحياديين والمتحاربين: هنا يكون الحياد «الكلاسيكي» والكامن في الـ «اللاتحيز» والسلوك المساوي مُجديًا وممكنًا، بل مُرجحًا؛ الحيادي يبقى صديقًا (amicus) لـكِلا المتحاربَيْن: (*amitié* impartiale).

ب) تفوق واضح لقوة المتحاربين مقابل الحياديين: عندها يكون الحياد تسويةً ضمنية بين المتحاربين، نوعًا من المنطقة المحرّمة أو استثناءً من حيّز الحرب متفقًا عليه ضمنيًا، وذلك بما يتوافق مع ميزان قوى المتحاربين (الحرب العالمية ١٩١٧/١٩١٨).

١١١

ج) تفوق واضح لقوة الحياديين مقابل المتحاربين: عندها يُخصِّص الحياديون الأقوياء منطقة حرب للمتحاربين الضعفاء. تتمثل هذه الحالة في أنقى صورها عبر مفهوم مبارزة الكلاب (dog fight)، الذي أدخله جون فيشر ويليم (John Fisher William) في حقل القانون الدولي[١١].

د) انعدام العلاقة الكامل (لدى التباعد الكبير أو في حال القوة المكتفية بذاتها والقابلة للعزل): هنا يتبدى أن الحياد ليس عزلة، وأن العزلة (أي الانفصال الكامل وانعدام العلاقة) شيء آخر غير الحياد؛ المعتزل هو من لا يريد معاداة أيّ من المتحاربين أو مصادقته.

في الحالة الوسطى بين الحرب والسلم، التي عولجت في (٤) يرتبط الحكم الموضوعي بشأن توفر حالة الحياد - مع كل الحقوق والواجبات المترتبة

---

(١١) قارن مقالة: (Das neue Vae Neutris!) التي طُبعت في (Positionen und Begriffe)، ص ١٤٠.

عليها - بحسم السؤال التالي: هل الحرب هي اللاسلم، وهل يصحّ العكس أيضًا؟ إذا كانت الإجابة على هذا السؤال سيقدّمها كل طرف بطريقته الخاصة وعلى نحو قراراني فلن يكون مفهومًا لمِ يُنتظر من المتحاربين فقط حسم الأمر قرارانيًا، وليس من الحياديين أنفسهم. إن مضمون واجبات الحياد يتوسّع بتوسُّع مضمون الحرب. ولكن: حيث لا يكون في وسع المرء التمييز بين الحرب والسلم، تزداد صعوبة قول ما الحياد.

الملحق الثالث

١١٢

لمحة عن إمكانيات وعناصر لادولتيّة في القانون الدولي

ليس القانون الدُولي، كما نعرفه من القانون الأوروبي العام، إلا إحدى الإمكانيات التاريخية الكثيرة للقانون الدولي. وهو يتضمن أيضًا في واقعه الخاص عناصر لادولتيّة قوية. كلمة «الدولي» بمعنى «بين - الدول» لا تعني إذن بأي حال من الأحوال عزل كل ذات دولتيّة من هذا النوع من ذوات القانون الدولي، بل على العكس، لا يمكن فهم الطابع الدولي نفسه إلا عبر نظام مكاني شامل يحمل هذه الدول نفسها. بات من المألوف منذ عام ١٩٠٠ النظر إلى الداخل والخارج كطرفي ثنائية صارمة، وهو ما عكّر الحسّ بواقع القانون الدولي. ومما لم يُلحظ بشكل كافٍ أنّ دولة القانون الدولي الأوروبي في طابعها الكلاسيكي تحمل في طياتها ثنائية أخرى، هي ثنائية الحق العام والخاص. لا يجوز فصل هاتين الثنائيتين بعضهما عن بعض[1]، غير أنه من المؤسف أن هذا الفصل كاد يصير بديهيًا في إطار الاشتغال شديد التخصص بعلم القانون.

(1) (Carl Schmitt, Über die zwei großen Dualismen des heutigen Rechtssystems. Wie verhält sich die Unterscheidung von Völkerrecht und staatlichem Recht zu der innerstaatlichen Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht? In Festausgabe für Georgios Streit, Athen, oder in (Positionen und Begriffe, S. 261))

يضـاف إلى ذلـك أن القانـون العام البريطـاني يرفـض ثنائية العـام والخاص كما يرفض مفهوم الدولة كما هـو في عرف الدول الأوروبية القارية. رغم ذلك، فإن هذا لا يغيّر شـيئًا في ما أثبته علّامة فرعنا، موريس هاوريو (Maurice Haurio)، في كتابـه مبـادئ القانون العـام (2. *Principes de Droit public* Aufl. 1916, S. 303 ff.) عـلى نحـو نهائـي، أي إنَّ كل نظـام دولتـي، بالمعنى النوعـي والتاريخي لكلمـة دولة، يقـوم على فصـل المركزيـة العامـة والاقتصاد الخـاص، أي فصل ١١٣ الدولة والمجتمع. سـواء هنا أو في حالات أخـرى، ليس هذا الفصل المثنوي بين القانون الدولي وقانون الدولة سـوى ظاهر الأمر، بينما في مخبره وأساسه كان ثمّة نموذجٌ دستوريٌ مشـتركٌ يجسر - طوال القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤/ ١٩١٨ - الهـوةَ بين قطبي **الثنائية** شـديدة الصرامـة كما يبدو من الأمـر، أي بـين الداخل والخارج، ويجعلها تظهر كمسـألة ثانويـة تقتصر أهميتها على الحقوق الصورية. وحيث ينعدم النموذج الدسـتوري المشترك للدستورانية الأوروبية يتعذّر عمل مؤسسـة الاحتلال العسـكري القانونيـة. فعندما احتلت روسـيا أراضٍ عثمانية عام ١٨٧٧ أزالت منها على الفور المؤسسـات الإسـلامية القديمة.

بـرّر هــ. مارتنس (H. Martens)، الـذي كان مـن رواد العاملين على تطوير مؤسسـة الاحتـلال العسـكري القانونيـة في مؤتمـر بروكسـل عـام ١٨٧٤؛ برّر الإدخال الفوري لنظام اجتماعي وقانوني جديد وحديث بقوله إنه من السـخف اسـتخدام قوة السـلاح الروسي للحفاظ على الأوضاع والقواعـد المتقادمة التي كان حلُّهـا الغايةَ الأساسـية من الحرب الروسـية - التركية[٢].

(2) (E. A. Korowin, Das Völkerrecht der Übergangszeit, deutsch (Berlin 1930, S. 135) herausgegeben von Herbert Kraus).

كلما كانـت ثنائية الداخل والخارج الصارمة موصدةً أبوابها بإحكام أشـدّ من جهة ما هـو عام، تزداد أهمية إبقـاء الأبواب مشرعة في حقـل الخاص والامتداد العابر الحدود للحيز الخاص، والاقتصادي بالذات، وهو ما شكّل شرطًا للنظام المـكاني للقانون الأوروبي العام. لفهم واقع القانون الدولي إذن ثمة عدة تمييزات تسـلط الضوء على إمكانيات وعناصر لادولتيّة في القانون الدولتي.

يُفـترض بالعرض التـالي أن يبرز بعض تمظهرات القانون الـدولي التي تندرج خـارج المفاهيـم المرتكنـة إلى الدولـة، والتـي تنتمـي إلى الحقـل الواسـع لقانون دولي لا يـسري بـين الدول. من المؤسـف أن تكون كلمـة **الدولة** قـد حُوِّلت إلى مفهوم عام لا يعرف أي تمييز؛ إنها إسـاءة اسـتخدام تُسـفر عـن بلبلة عامة. لقد تم إسـقاط تصورات المـكان التي عُرفت في العصر الدولتـيّ للقانون الدولي بين القرن السـادس عشر والقـرن العشرين على منظومـات في القانون الدولي مختلفة جوهريًـا. وعليـه، فـإن من الحكمـة استذكار أن القانـون الدولي (بـين الدول) مـشروط بالتمظهـرات التاريخيـة المرتبطـة بعصرهـا للكيـان السـياسيّ والنظام المكاني للأرض، وأن دورًا حاسـمًا كانت تقوم به باسـتمرار العلاقات والقواعد والمؤسسـات اللادولية في عصر القانون الدولي الأوروبي، وذلك إلى جانب تلك التي بـين الدول. ١١٤

I. قانون الأمم، (jus gentium) بمعنى المعاهدات بين الأمم (jusinter gentes)، يتعلق بطبيعة الحال بالأشكال التنظيمية لهذه الأمم، ويمكن أن يعني:

١. القانون بين الشعوب (أي بين العائلات والبطون والعشائر والقبائل والأمم).

٢. القانون بين المـدن (أي بين المدن–الدول المسـتقلة (Poleis) وبين الأقاليم (civitates)؛ القانون المدائني).

٣. القانون بين الدول (بين منظومات مكانية ممتدة ومُمركزة لكيانات سيّدة).

٤. القانـون بـين المرجعيات الدينيـة والقوى الدنيويـة (البابـا، الخليفة، بوذا، دالاي لامـا في صلاتهم بكيانات سـلطوية أخـرى، خصوصًا مـن حيث كونهم أصحـاب قرار الحرب المقدسـة).

٥. القانـون بين الإمبراطوريـات، (jus inter imperia) (بـين القوى العظمى التـي تتمتع بسـيادة مكانية تتجـاوز أراضي الدولة) بخلاف القانون السـائد بين الشـعوب والدول وما عداها ضمـن إمبراطورية أو فضاء سـياسيّ كبير.

II. إلى جانب قانون الأمم بمعنى المعاهدات والمواثيق بين الشـعوب (والمختلفة باختلاف أشـكال بناهـا) يمكن أن يسري قانون عام يمتـد ويتجاوز حدود هذه الشعوب الموحدة (شـعوب، كيانات، وإمبراطوريات). وقد يكْمُن هذا القانون في نموذج دسـتوري مشـترك أو في حد أدنى مـن التنظيم الداخـلي المفترض، في طرائـق الفهم وفي المؤسسـات الاقتصاديـة والثقافيـة والدينية المشـتركة. الحالة التطبيقيـة الأهم هي حقّ الأشـخاص الأحرار بالملكية والحـد الأدنى من ضمان الإجـراءات القانونيـة (due process of law)، المعـترف بهـما عمومًـا والعابران لحدود الشـعوب والدول. ١١٥

وهكـذا فـإن القانـون الـدولي الأوروبي في القرن التاسـع عـشر كان يتضمن إلى جانـب القانـون بين-الدول والمتمايز وفـق الداخل والخارج قانونًـا اقتصاديًّا مشـتركًا، قانونًـا دوليًـا للأحـوال الشـخصية تفوق أهميـة نموذجه الدسـتوري المشـترك أهميـةَ السـيادة السياسـية للمنظومـات الموحـدة الممتـدة. فقـط عندما أخذت السـيادة السياسية تصير اكتفاءً اقتصاديًّا، زالت منظومة الفضاء المشتركة رفقـةَ النموذج الدسـتوري المشـترك والمفترض.

هـذان الضربـان المختلفان مـن القانون (أي القانـون بين-الـدول، والقانون المشـترك بـلا انقطـاع) همـا مـا كان يقصـده لورنـس فـون شـتاين بتمييـزه بين القانون الدولي (Völkerrecht) من حيث هو سارٍ بين الـدول، والقانون الأممي (Internationales Recht) مـن حيـث هـو قانـون الاقتصاد والغرباء المشـترك.

لقـد اندمـج هذا القانـون الأممي المختص بالتجـارة الحـرة والاقتصاد الحر في القرن التاسـع عشر مع حرية البحار كما أوّلتها الإمبراطورية البريطانية. بريطانيا التـي لم تطـور ثنائية الحـق العـام والخاص على نحـو ما فعلـت الدولـة القارية، اسـتطاعت أن تتصل مباشرة مـع المكوّن اللادولتيّ لكل الـدول الأوروبية. لقد صاغ هذا الاتصال بين الحريتين - وبشـكل أشد مما فعلت السيادة الدولية لدول متسـاوية الحقوق - واقعَ القانون الدولي الأوروبي في القرن التاسـع عشر. إذن، هـذا الواقـع تكوّنـه حريّتا هذا العـصر الكبريان: حريـة البحار وحريـة التجارة العالمية.

إشارات

إشارات ١١٦

ليست الإشارات التالية سوى تدوينات وملاحظات فهرسية يُفترض بها أن تدعم قراءة هذه الطبعة الجديدة من نصٍّ يعود إلى ثلاثين عامًا مضت. تتعلق الأرقام الواردة، في حال عدم ذكر خلاف ذلك، بالفهرس الذي وضعه بيت توميسن (Piet Tommissen) في طبعته الثانية، في (Festschrift zum 70. Geburtstag. Duncker & Humbolt, 1959) في ص ٢٧٣ - ٣٣٠.

في هذا الفهرس المعترف بدقته وموثوقيته تُذكر الطبعاتُ المتعددة من مفهوم السياسيّ في الملاحظة رقم ١٩، وكذلك ترجماته إلى اللغات الأخرى، والنقاشات حوله والمواقف منه، وذلك بأكبر قدر من الكمال حتى عام ١٩٥٨. ومنذ هذا التاريخ طرأت الكثير من النقاشات والمواقف التي لا يسمح حجمها بأن نناقشها في إطار مجرد طبعة جديدة. فالمغزى والغاية من إعادة طبع هذا النصّ تكمُن في أن تُترك الكلمة، ولو للحظة واحدة، من جديدٍ لنصٍّ قد طُمِسَ من قبل غالبية الأصوات المفنّدة له.

حول المقدمة

ص ٩: فيما يخصُّ المدينة-الدولة (Polis) والسياسة (Politik) لدى أرسطو: (Joachim Ritter, Naturrecht bei Aristoteles; zum Problem des Naturrechts, Stuttgart, 1961)؛ في سلسلة (res Publica) العدد ٦ (W. Kohlhammer Verlag). كارل-هاينتس إلتنغ (Karl-Heinz Ilting) يشير في مقالته: (Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles)، التي صدرت في (Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1963) إلى أن هيغل يترجم كلمة (Polis) عادة بكلمة (Volk)، أي الشعب. فيما يخصُّ الدولة من حيث هي مفهوم متعيّن مرتبط بحقبة تاريخية: (Carl Schmitt, Verfassungsrechtliche Aufsätze, 1958 S. 375/85 mit drei Glossen). فيما يخصُّ «السياسيين» (politiques) في القرن السادس عشر: (Roman Schnur, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts; ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates, Berlin 1962, Duncker & Humblot Verlag 1962)، قارن ملاحظة توميسن رقم ٢٠٧.

ص ١١: في كتابه: (Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates) (١٨٣٢/ ٣٣) لا يزال روبرت فون مول (Robert von Mohl) ممن ينظرون إلى الشرطة بوصفها «شرطة خيّرة» لا يمكن للمواطن «أن يهنأ ساعة واحدة في حياته» دون «تأثيرها الخفيّ»؛ قارن: (Erich Angermann, Robert von Mohl, Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten, Politica, Band 8, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1962, S. 131). فيما يخصُّ السياسة (politic) وقوة الشرطة (police power) في القانون الدستوري الأمريكي: (Wilhelm Hennis, Zum Problem der deutschen

Staatsanschauung, Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1959, Bd. 7, S. 9): «هـذه (أي القـدرة عـلى العناية بالمصلحـة العامـة، وتأمـين حيـاة كريمـة للمواطنين) تتجـاوز سـلطة شرطتنا بكثـير. إنهـا تتضمن تلـك المهمة الأبديـة للـ(Polis) في توفير إمكانيـات الحياة الكريمة». بخصوص نزع السياسـة عبر الإدارة لدى كورنو (Antonio-August Cournot) انظـر: (Roman Schnur, Revista de Estudios Políticos, Bd. 127) S. 29-47 Madrid, 1963). إلى جانـب الاشـتقاقين مـن (Polis)، أي السياسـة (Politik) نحـو الخارج والشرطـة (Polizei) نحو الداخل، ثمة اشـتقاق ثالث، أي (Politesse) بمعنـى السياسـات الصغـيرة (petite politique) في اللعبـة الاجتماعيـة، قارن الإشـارة المتعلقة بـ ص ٥٤ ليو شـتراوس (Leo Strauß).

١١٧

ص ١٢: سـأناقش في دراسـة نظريـة البارتيـزان التي تصـدر بالتزامن نظريات لينـين ومـاو بحـدود ما لهـا من أهميـة في هـذا السـياق. الثوري المحـترف يحول الشرطة من جديد إلى سياسـة، ويحتقر السياسات الصغيرة (Politesse) بوصفها مجرد لعبة.

ص ١٤: مقـالا هانـس فيهـبرغ في (Friedenswarte)، لـدى توميسـين رقـم ٣٩٧ و٤٢٠.

ص ١٤: Otto Brunner, Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter 1. Aufl. 1939, bei Rudolf M. Rohrer in Baden bei Wien) كذلـك مقـال: (Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte) الصـادر عـن منشـورات المعهد النمسـاوي للبحث التاريخـي: (Erg. Bd. 14, 1939). يمكـن العثـور على أمثلة عديـدة على ارتباط

الفكر الدستوري حتى الآن بالدولة لدى إرنست-فولفغانغ بوكنفورده (Ernst-Wolfgang Böckenförde): (Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert, zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder, Schriften zur Verfassungsgeschichte, Bd. 1, Berlin, Duncker & Humblot 1961).

ص ١٥ : «ليصمت اللاهوتيون» (Silete Theologi!)، قارن: (Der Nomos der Erde, S. 92, 131)، ألبيريكوس غينتيلي (Albericus Gentili) عن الفصل بين القانونيين واللاهوتيين. ولئن أعبّر هنا وفي أماكن أخرى (Ex Captivitate Salus S. 70) عن تفهُّمي الخاص لصرخة غينتيلي، فإن هذا لا يعني أنني لا أدين بشيء للّاهوتيين الذين كان لمداخلاتهم فضلُ تعميق النقاش حيال مفهوم السياسيّ ودعمه. من الطرف الإنجيلي وبالدرجة الأولى فريدرش غوغارتن (Friedrich Gogarten) وجورج فونش (Georg Wünsch)، ومن الطرف الكاثوليكي ب. فرنسيسكوس شتراتمان (Franiscus Strahtmann). وإيريش برزفارا (Erich Przywara) وفيرنر شولغن (Werner Schöllgen) وفيرنر بيكر (Werner Becker). يختلف لاهوتيو اليوم عن لاهوتيي القرن السادس عشر، وكذلك الحال مع القانونيين.

ص ١٨ : جوليان فروينـد يعمل على أطروحة حول مفهوم السياسيّ؛ ومن بين ما نشره: (Note sur la raison dialectique de J. P. Sartre, Archives de Philosophie du Droit, Nr. 6, 1961, S. 229/236) ومقال (Die Demokratie und das Politische) في مجلة (Der Staat, Bd. 1, 1962, S. 261-288).

ص ١٩ : مبارزة الكلاب (dog fight)، انظر الملحق الثاني ص ١١١، وكذلك ص ١٢٤.

حول النصّ

ص ٢٢: سيظهر من الأمر أن نزع السياسة ينطوي على تقدُّم ما إذا ما أُسقطت الإحالة إلى الدولة والدولتيّة وأُغفِل الكيان السياسيّ المفترض، فيما يُنظر إلى الإجراءات الفنية-القانونية كتجاوز «محض قانوني» لما هو سياسي؛ انظر الرأي الصائب لتشارلز أيزنمان (Charles Eisenmann) في: Verfassungsgerichtsbarkeit der Gegenwart. Max-Planck-Institut für) Ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, herausgegeben von (Hermann Mosler, Köln-Berlin, 1962, S. 875. بخصوص نزع السياسة عبر الإدارة والتكنوقراط، قارن الإشارة ص ٨٤ وما بعدها. ١١٨

ص ٢٣: الدولة الكلية، انظر: (.Verfassungsrechtliche Aufsätze (1958) S 366, Glosse 3)، كذلك (Hans Buchheini, Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale (München, Kösel Verlag) 1962).

ص ٢٦: العبارات المقتبسة هنا من كتاب رودولف سميند يمكن العثور عليها في: (Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin (Duncker und Humblot) 1955 S. 206)؛ عن الموضوع ذاته: (Hanns Mayer, Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends, Kölner Jur. Diss. 1931)؛ كذلك إكمال سميند لنظرية الاندماج في مقاله (.HWBSoz. Wiss. Bd 5,1956 S. 266).

ص ٢٦/٢٨: لاستقلالية معيارنا معنى عملي-تعليمي: إنها تفتح الطريق إلى الظاهرة وتتجنب كل المفاهيم المسبقة والتمييزات، التأويلات والتقييمات، الاعتبارات والمصادرات التي تسيطر على هذا الطريق ولا تمرّر منه إلا ما تقبله. من يقاتل عدوًا مطلقًا - سواء كان هذا عدوًا طبقيًا أو عرقيًا أو أبديًا - لن يأبه

على كل حال بجهودنا من أجل معيار للسياسيّ؛ بل على العكس، سيرى فيها إضرارًا بطاقته القتالية وإضعافًا لها، عبر التفكّر والهاملتية والتنسيب المريب، وذلك كما رفض لينين «موضوعانية» ستروف (Peter Struve) (سأتناول هذا في نظرية البارتيزان، في فصل من كلاوزفيتس إلى لينين). في مقابل هذا، تجعل التحييدات المستخفة من العدو مجرد شريك (في نزاع أو لعبة) وتشيطن فهمنا للواقع الملموس مصورةً إياه كدعوة كراهية حربية، ميكيافيلّية، مانوية وكذلك كعدمانية (وهو اتهام لا مهرب منه هذه الأيام). أما البدائل المتحجرة التي تقدّمها الكليات الجامعية التقليدية وحقولها، فهي إما شيطنة ثنائية العدو والصديق أو مَعيَرَتها، أو تحويلها إلى ثنائية القيمة واللاقيمة في إطار فلسفة القيمة. وفي تلك التخصصات المتوالدة باستمرار في إطار العلوم التي تعمل عبر توزيع العمل، يُعزى العدو والصديق إلى أصل نفساني أو يُحوّر إلى ثنائية وهمية من الشركاء تفترض إمكانية التنبؤ بسلوكهم والتأثير فيه، وذلك بفضل ما أسماه ج. جووس (Georg Joos) «قدرة التكيّف الهائلة للّغة الرياضية». قُرّاء نبهاء لبحثي هذا، مثل ليو شتراوس عام ١٩٣٢ (توميسن، رقم ٣٥٦) وهيلموت كون (Helmut Kuhn) (توميسن، رقم ٣٦١)، ما لبثوا أن تنبّهوا إلى أن غايتنا تقتصر على فتح الطريق لكي لا نبقى متعثرين قبل البدء، وأن موضوعنا شيء مختلف عن «استقلال الحقول» أو حتى «حقول القيمة».

ص ٢٩/٣٠: ليس الأمر فقط أن العدو في العهد الجديد يسمّى (inimicus)، وليس (hostis)، بل أيضًا المحبة تعني فيه (diligere)، وليس الحب (amare)، وفي النصّ اليوناني (ἀγαπᾶν)، وليس (φιλέν). بخصوص ملاحظة هيلموت كون الذي يرى الأفظع في أن «تنسب» للشخص ذاته المحبة الخاصة والكراهية العامة، قارن: (Werner Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1955, S. 260/63)، وعبارة ألبارو دورس (Álvaro d'Ors):

«الكراهيـة ليسـت مفهومًـا قانونيًـا»، كذلك في رسـالة في اللاهوت والسياسـة لسبينوزا (Theol. Pol. cap. XVI hätte er) كان يمكن لِكون أن يقرأ: «hostem enim imperii non odium sed jus facit»(*).

ص ٣٢: عن الحرب الأهلية والشـقاق: اسـتنتاج موريس ديفيرجير (Maurice Duverger): (Les Partis Politiques Paris (Armand Colin) 1951, p. 461):

«ألا يمكن لنا تسـمية تطور العلم الذي يعنى بالأحزاب السياسية بعلم الشقاق أو الحـرب الأهليـة (Stasiologie)؟». بيـد أنه يضيف إلى ذلـك أن الديمقراطية ليس مهددة اليوم من قبل وجود أحزاب في ذاتها، بل من قبل الطبيعة العسـكرية والدينيـة والشـمولية لبعضهـا. كان يُفـترَض بهـذا أن يقـوده إلى دراسـة حـول الضروب المتنوعة لتمييـز العدو-الصديق. ١١٩

ص ٣٣، الملاحظـة ٩: عـن الإمبرياليـة كحـلٍّ للسـؤال الاجتماعـي انظـر: (Nehmen / Teilen / Weiden, Verfassungsrechtlichen Aufsätzen (1958) (S. 495) مع خمسـة شروحـات. وبخصوص كلاوزفيتس انظـر إكمال النقاش في كتابي نظرية البارتيزان، خصوصًـا في فصل **البارتيزان كمثال بروسي عام ١٨١٣ والتحـول إلى النظرية**.

ص ٣٧: لخلاصات الفصل الثالث دور حاسم من جهة مفهوم العدو المفترض في هذه الدراسة، وخصوصًا الجملة التالية:

(*) «ولا تنشـأ العـداوة للدولة من الشـعور بالكراهية، بل من وضع قانـون الدولة ضده»، ويكمل سـبينوزا: «فللدولة، إزاء من لا يعترف بسـلطتها التي أقامتها بأي نوع من العقد، الحق نفسـه الـذي لها إزاء من يلحق بها الضرر. فلها الحـق إذن في أن ترغمه على طاعتها أو التحالف معها بكل ما لديها من وسـائل». (سـبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسـة**، تقديم وترجمة وتحقيق: حسـن حنفي، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٥). (المترجم)

إنها بالضرورة حروب طاحنة وغير إنسانية؛ ذلك أنها - **فضلًا عن بعدها السياسيّ الأساسي** - تزدري عدوها، سواء أخلاقيًّا أو في إطار المفاهيم الأخرى، كما تحوله إلى بعبع متوحش، لا تتوجب مواجهته ورده على أعقابه فحسب، بل تدميره بالكامل.

فهي تفيد على نحو واضح بأن معنى مفهوم العدو الأساسي هنا لا يكمن في تدميره، بل في دفعه، وفي تقدير القوى ورسم حدّ مشترك معه. لكن هناك كذلك مفهوم مطلق للعدو لا بدَّ من رفضه الصريح هنا بوصفه لا إنسانيًّا. إنه مفهوم مطلق؛ لأنه - وهنا أقتبس من مقال مهم لـ ج. هـ. شفابه من عام ١٩٥٩ - يفترض «اعترافًا غير مشروط بوصفه المطلقَ، وكذلك بخضوع متزامن لنظامه من قبل الفرد»، ولأنه تبعًا لذلك لا يكتفي باجتثاث العدو، بل يريد من العدو «أن يجتث ذاته عبر ادعائه العام ضد نفسه.». يعتقد ج. هـ. شفابه أن التدمير الذاتي للفرد يكمن مسبقًا «في جوهر الحضارة المتقدمة» (Zur Kritik der Gegenwartskritik, Mitteilungen der List-Gesellschaft 10. Februar 1959).

ص ٣٧ وما بعدها: (التعددانية): كان هارولد ج. لاسكي (المتوفى عام ١٩٥٠) قد أبدل فردانيته الليبرالية الأصلية بالماركسية، وذلك في الفترة الحرجة ١٩٣١/ ١٩٣٢. انظر عمل هربرت أ. دين (Herbert A. Deane) عنه: (The Political Ideas of Harold J. Laski, New York, Columbia University Press 1955). وفي جمهورية ألمانيا الاتحادية وَجدت التعددانية بعد عام ١٩٤٩ اعترافًا واسعًا وعامًا بحيث كان يتوجب وصفها بالمذهب السياسيّ المسيطر، لولا دوام تلك التضادات العميقة خلف واجهة الكلمة المشتركة «تعددانية»، التضادات التي كانت وراء التناقضات التي عانت منها جميع أعمال لاسكي والتي لا

يزيدها تحالفٌ أيديولوجي كبير (التعددانية الكنسية - اللاهوتية - الأخلاقي مع الفردانية الليبرالية والنقابية الاشتراكية) إلا تنافرًا. وكحجر محكّ لهذا قد ينفع مبدأ التكافل؛ لأنه يفترض وحدة أخيرة للمجتمع (وليس كثرة أخيرة)، ولأن هذه الوحدة تغدو بطبيعة الحال إشكالية حينما يُرتاب بتجانس أو عدم تجانس متلقي المعونات الاجتماعية المتنوّعين. في كتابه: (Die Repräsentation organisierter Interessen, Berlin, Duncker & Humblot, 1956, S. 313 ff)، وبالأخص في فصل (Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen)، يقدّم ١٢٠ جوزيف هـ. قيصر (Josef H. Kaiser) معالجةً ممتازة ونسقيّة لمجمل الإشكالية دون أن يبرز مبدأ التكافل كحجر محكّ. في مقابل هذا يطرق مشكلةَ التعددانية مقالُ تروتس ريندتورف (Trutz Rendtorff): (Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip) في مجلة (Der Staat, Bd. 1, 1962, S. 405-430)، انظر: ص ٤٢٦ - ٤٢٨ إزاء تغيير فهم مبدأ التكافل والتعددية.

ص ٤٧ : في عبارة «كل ما هو خارج السيادة عدو» يتجلّى التوافق بين تصميم الدولة لدى كل من روسو وتوماس هوبز. يتعلق هذا التوافق بالدولة من حيث هي كيان سياسيّ لا يعرف في جوفه سوى السلام، وكذلك لا يعادي إلا من هو خارجه. في الخاتمة التي أُسقطت لاحقًا من الفصل الثامن من الكتاب الرابع من مؤلَّفه **العقد الاجتماعي** يقول روسو عن الحرب الأهلية: «ويغدون جميعًا متعادين، القامع والمقموع وبشكل متناوب؛ كل واحد ضد الجميع والجميع ضد كل واحد؛ واللامتسامح هو إنسان هوبز، فاللاتسامح هو حرب البشرية». بهذا الخصوص يعلّق راينهارت كوزليك (Reinhart Koselleck) في (Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1959, S. 22,161, Anm. 48) أن

هذه العبارة المدهشـة تـشي بالعلاقة الخفية بـين الحرب الأهليـة الدينية من جهة والثورة الفرنسـية من جهة أخرى.

ص ٥١/٥٣: نـصُّ عام ١٩٣٢ متسـقٌ مـع وضع القانون الدولي آنـذاك؛ أما ما كان ينقصـه هو التفريـق الواضح والجليّ بـين مفهوم الحرب الكلاسـيكي (غير المميِّـز) ومفهومها الثوري-العادل (المميِّز)، وهو ما طورته في دراسـتي **التحول إلى مفهوم حرب مميِّز** عام ١٩٣٨ (توميسـن، رقم ٤٠)؛ قارن أيضًا الملحق الثاني من عـام ١٩٣٨ (أعـلاه ص ١٠٢) والإكـمال في **ناموس الأرض** عـام ١٩٥٠، وكذلـك فصـل **إطلالة على حالة القانـون الدولي** من كتابي **نظريـة البارتيزان** عام ١٩٦٣.

ص ٥٤: (Die Einheit der Welt) في شـهرية (Merkur, München, Januar 1952)، انظر (توميسن، رقم ٢٢٩)؛ كذلك هانو كيستينغ (Hanno Kessting)، في كتابه: (Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, S. 309 ff.).

ص ٥٤: «رؤيـة لاسياسـية للعـالم، [...] ثقافـة وحضـارة واقتصـاد وأخلاق وقانون وفن ونقاش...إلخ». في مناقشته عام ١٩٣٢ (توميسن، رقم ٣٥٦) ص ٧٤٥، يسـلّط ليو شـتراوس الضوء مُحِقًّا على مشـكلة كلمة النقاش. فالكلمة لا تفي بـما يحتاجه السـياق، وتعكس طبيعة تفكّـري غير المكتمل آنـذاك. أما اليوم فأفضّـل أن أقـول «لعبـة» من أجـل التعبـير الأكثر إيجـازًا عن المفهـوم المعاكس للـ«جِـدّ» (الذي شـخصّه ليو شـتراوس على نحـو صائب). بذلـك قد تتوضح المفاهيم الثلاثة للسـياسيّ والمشـتقة من لفظ (Polis)، المطبوعة بطابع قوة النظام الغالبـة للدولة الأوروبية آنـذاك والمتمايزة بفضلها كذلك: السياسـة إلى الخارج، الشرطـة في الداخل، الحراسـة كلعبة بلاط و«سياسـة صغـيرة»؛ بهذا الخصوص

انظر دراسـتي **هاملت وهيكوبا؛ الوقت يدهم اللعبـة** (*Hamlet oder Hekuba; der Einbruch der Zeit in das Spiel*) مـن عـام ١٩٥٦ (توميسـن، رقم ٥٦)، وبشـكل خـاص فصلَي **اللعبـة في اللعبـة وعـودة عـلى الطابـع البربـري لدراما شكسـبير**. في جميع هذه العروض قد يتوجب ترجمة كلمة اللعبة بـ (play)، وهي تفسـح المجال لنوع من العداوة - ولو كانـت توافقية - بين «الخصوم». بخلاف هـذا تبـدو النظريـة الرياضيـة عـن «اللعبـة» - التي هـي نظرية عـن (games) وتطبيقاتها على السـلوك الإنسـاني -، كما يتضح ذلك في كتاب جون فون نويمان (John von Neumann) وأو. مورغنشـتيرن (O. Morgenstern): (Theory of Games and Economic Behavior. Princeton University Press 1947). فيـه تُجانَـب حقيقـةُ العدو والصديق ويسـقط التمييـز بينهما، وذلك كـما هو الحال في لعبة الشـطرنج حيث لا صلـة تجمع التضاد بين الأسـود والأبيـض بالعداوة أو الصداقـة. في كلمتـي المحيّرة «نقـاش» ثمة كذلك صلات بالرياضة ونشـاطات وقـت الفـراغ والظواهر الجديـدة المتعلقة بـ«مجتمـع الرفاهية»، بيد أننـي لم أعِها بشـكل كافٍ في مناخ فلسـفة العمل الألمانية المسـيطر آنذاك. ١٢١

ص ٥٩/٦٦ : (هوبـز) بفضـل بحثـين لهاينتـس لاوفـر (Heinz Laufer) أُعيـد طرح السـؤال عن «طبيعة» الإنسان من حيث هو كائن سـياسي: أطروحته لنيل درجـة الدكتوراه في علم القانون والدولة في فورتسـبورغ (Das Kriterium des politischen Handelns, Mikrokopie J. Bernecker Antiquariat, Frankfurt/ Main, 1962) ومساهمته (Homo Homini Homo) في الإصدار الاحتفالي بإريك فوغيلـين (Verlag C. H. Beck, München 1962, S. 320 bis 342). لاوفـر يحيـل إلى أرسـطو وأفلاطـون واللاهوت المسـيحي ليحصل عـلى «نمط عادي» للإنسـان يضعـه في مواجهـة «نمـط السـقوط» الوارد لـدى هوبـز. بخصوص قضيـة هوبز عظيمة الأهميـة، قارن تقرير برنارد فيلمـس (Bernard Willms) في

(Einige Aspekte der neuen englischen Hobbes-Literatur) في مجلـة (Der Staat, Bd. I, 1962, S. 93 ff.) - لا بـدَّ مـن التشـديد عـلى أن اسـتخدام عبـارة مـن قبيل: «بطبعـه» خيّر أو شرير، لا يتضمن اعترافًا بمفهـوم الطبيعة (Physis) لدى أرسطو - انظر عمل Karl-Heinz Ilting في الملاحظة أعلاه ص ١١٦ - أو مفهوم الطبيعة الأفلاطوني أو اللاهوتي المسيحي. بالمناسبة علينا الاكتفاء في إطار هذه الإشـارة بثـلاث ملاحظـات. **أولًا**: يتعلق الخير أو الشر لـدى هوبز بمعنى العادي أو الـمُنحط بوضع ما: الحالة الطبيعية (Naturzustand) هي حالة شاذة لا ينجـح تطبيعهـا إلا في الدولـة، أي في كيان سـياسيّ. الدولة هـي مملكة العقل (هوبـز هو أول من صاغ هذه العبارة وليس هيغـل)، أي ((Imperium rationis de civa 10 § 1)) التـي تحـوّل الحـرب الأهليـة إلى تعايش سـلمي بـين مواطني الدولة. الشـاذ هو «حالة الانحطاط»، أي الحـرب الأهلية. في الحرب الأهلية لا يمكـن للإنسـان أن يتصرف على نحو عـادي، قارن ما اقتبسـناه أعلاه من أعمال ر. شـنور عن القانونيين في الحرب الأهلية الدينية في القرن السادس عشر. **ثانيًا**: عندمـا يتحدث هوبز عن الطبيعـة بمعنى (Physis) فهو يفكـر في إطار العصور القديمـة على اعتبـار أنه يفترض ثبـات الأنواع. إنـه يفكر تفكيرًا قبـل تطوريّ، قبـل دارونيّ. هوبز ليس فيلسـوف تاريخ، أقله بخصوص هـذه الطبيعة الثابتة للإنسـان الذي لن يتوقف عن ابتكار أسلحة جديدة وخلق أخطار جديدة جراء ذلـك، وجـراء سـعيه وراء أمنه. **ثالثًـا**: تترك منظومـة هوبز، التي نالـت إعجابًا واسـعًا، الباب مشرّعًا على الـمُفارق. إن حقيقة أن عيسـى هو المسـيح، التي ما انفـك هوبز يكررها بوصفها عقيدته وشـهادته، لهي حقيقة الإيمان العام والعقل العـام والعبادة العامة التي يشـترك فيها جميع مواطني الدولـة. لم يكن هذا القول على لسـان هوبز مجرد زعـم وقائي تكتيكي، ولا كذبة غرضيـة أو اضطرارية من أجـل تجنُّـب الملاحقـة والرقابة. كذلك هي ليسـت كنايـة عن الأخـلاق المؤقتة ١٢٢

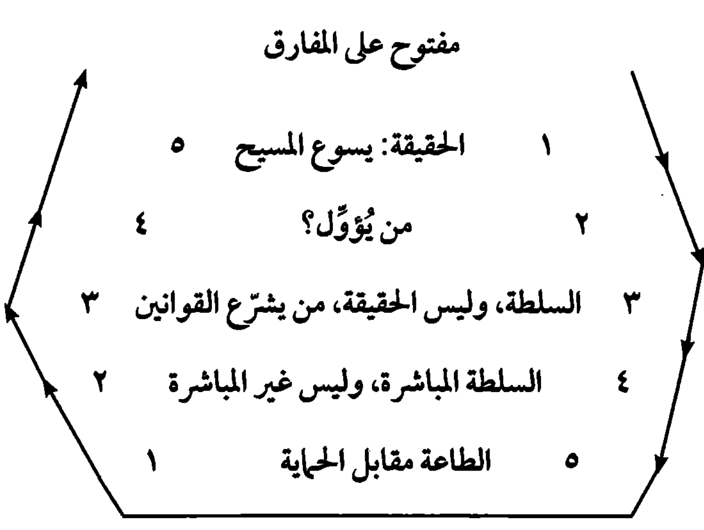
(morale par provision) التـي بقـي بموجبهـا ديـكارت على إيمانـه التقليدي. تشكِّل هذه الحقيقة تتويجًا للبناء الشفاف للنظام السياسيّ المتمثل في «مادة الحكم الكنسي والمدني وشكله وقوته»(*) ، كما أن عبارة «يسوع المسيح» تسمي الإله الحاضر في العبادة العامة بالاسم. على أن الحرب الأهلية المريعة بين المذاهب المسيحية تطرح مباشرة السؤال التالي: من يؤول وينفذ -على نحو ملزم قانونيًا- هذه الحقيقة التي تحتاج دائمًا لتأويل؟ إنه السؤال الحتمي «من يؤول؟»، وملحقه الـمُلح «من يقرر؟». من يصك الحقيقة ويجعلها عُملة صالحة؟ الإجابة على هذا السؤال تتضمنه عبارة: «السلطة، وليس الحقيقة، ما يصنع القانون». لا تحقّق الحقيقة نَفْسَها بنَفْسِها، بل يحتاج الأمر إلى أوامر قابلة للتنفيذ، وهذه تصدرها «سلطة مباشرة» تضمن - بخلاف «السلطة غير المباشرة» - تنفيذ هذه الأوامر، وتطلب الطاعة وتحمي من يقدّمها. هكذا تتشكل سلسلة من الأعلى إلى الأسفل، من حقيقة العبادة العامة إلى الطاعة والحماية. لنجرب الآن الانطلاق، ليس من الأعلى، بل من الأسفل، أي من نظام الحاجات المادية للفرد، عندها سيبدأ التسلسل بحاجات الحماية والأمن لدى الإنسان الفرد العاجز والحائر «بطبيعته» وبما ينشأ عن ذلك من طاعة، وسيقود -على الطريق نفسه، ولكن في الاتجاه المعاكس - إلى بوابة المفارِق. على هذا النحو ينشأ رسم توضيحي يتحول - بمَحاوِرِه الخمسة والعبارة ٣ - ٣ كمحور أوسط - إلى بِلَّورة النسق التالية:

(*) هـذه ترجمة العنوان الفرعي لكتاب هوبز الشهير **اللفياثان**، الذي يورده شميت هنا. في الترجمة العربية تقوم مقام هذا العنوان عبارة أخرى: «الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة». (المترجم)



الأعلى

مفتوح على المفارق



الأسفل

مغلق؛ نظام الحاجات

«بِلّورة - هوبز» هذه (وهي ثمرة عمل استمر طوال حياتي على هذا الموضوع الكبير عمومًا وعلى مؤلفات توماس هوبز خصوصًا) تستحق الوقوف والتأمل فيها. فالعبارة الأولى، أي المحور ١ - ٥، تتضمن سلفًا تحييدًا لتضادات الحرب الدينية داخل المسيحية. على الفور يتبادر إلى الذهن السؤال: أيمكن لهذا التحييد أن يتجاوز إطار الشهادة المشتركة، إلى الإيمان العام بالله مثلًا -عندها يمكن للعبارة الأولى أن تكون: الله أكبر-، أو أن يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ليشمل إحدى تلك الحقائق التي تحتاج تأويلًا، إلى مُثُل اجتماعية أو قيم عليا ومبادئ ينشأ الصراع وتندلع الحرب حول تنفيذها، مثلًا «حرية، مساواة، إخاء»، أو «الإنسان خيّر» أو «لكل حسب إنجازاته»... إلخ؟ لا ١٢٣ يبدو لي أن هوبز كان يرمي إلى تحييد كليّ كهذا. على أنه لا يجوز طرح السؤال

السيكولوجي-الفردي عن القناعة الذاتية لتوماس هوبز. بدلًا من ذلك يجب أن تطرح الإشكالية النسقية الأساسية في نظريته السياسية بأكملها، التي لا تغلق الباب دون المفارق. إنه السؤال عن قابلية إبدال عبارة: «يسوع هو المسيح» أو امتناع هذا الإبدال.

ص ٦٠: بخصوص كلمة يعقوب بروكهاردت عن القوة «الشريرة في ذاتها» انظر: **حوار عن القوة والمدخل إلى صاحب السلطة**، ١٩٥٤، (توميسن، رقم ٥٣) وهو يتحرك في أفق دياليكتيك القوة البشرية. كلمة «شيطاني» لا ترد في نص الحوار.

ص ٦٥: لو كان ميكيافيلّي ميكيافيلّيًا لكتب كتابًا باعثًا على الانشراح عوضًا عن **الأمير**، والأفضل لو كتب مباشرة «عدو ميكيافيلّي». يقتبس مانويل فراغا إيربارنه (Manuel Fraga Iribarne) هذه الجملة من محاضرة له ألقاها في ٢١ آذار/ مارس ١٩٦٢ (Rvisita de Estudios, Bd. 122, S. 12)، مع إضافة ساخرة بإحكام «أقول خجلًا إنني على وشك إصدار عدو ميكيافيلّي جديد». في هذه الأثناء صدر **عدو ميكيافيلّي** الجديد لِفراغا في (Coleccion Empresas Politicas, Institute de Estudios Políticos, Madrid 1962).

ص ٧٣: (Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung; Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen) في الإصدار التكريمي للويس ليغاز لاخامبرا (Festgabe für Luis Legaz y Lacambra, Santiago de Compostela, 1960, Bd. I, S. 165-176). يتضمن مصير نقيضة الجماعة والمجتمع أيضًا مثالًا حافلًا بالدلالة على أثر فكر القيمة في كل تضاد ممكن. فمع إعمال منطق فكر القيمة - الذي هو منطق فكر اللاقيمة أو عكس القيمة في آن معًا - يغدو، فيما

يخص موضوعنـا، الصديقُ «قيمة» والعـدوُ «لاقيمة»، فيبـدو القضاء عليه قيمة إيجابية، وفـق النموذج المعروف «القضاء على الحيـاة الضارة بالحياة».

حول «عصر التحييدات»

ص ٨١/٢: بخصـوص تحديـد موقع برلـين (أقرب إلى نيويورك وموسـكو من ميونخ وترير) فقد سـألني علّامة في اقتصاد السوق الاجتماعي عام ١٩٥٩: أين تقـع بون وفق هـذه الخارطة؟ كإجابة على ذلك، لعلّي أسـتطيع الاكتفاء بإشـارة إلى قـرار التلفـاز الـذي أصدرته المحكمة الدسـتورية الاتحاديـة في كارلسروه في شباط/ فبراير ١٩٦١(*).

ص ٨٤ وما بعدها، ٨٩ وما بعدها: بخصوص نظرية التكنوقراط السياسية: هيرمـان لوبـه (مذكور سـابقًا). بخصـوص محاولة توحيـد أوروبا سياسـيًّا عبر نـزع السياسـية (مـا يدعـى اندماجًـا): (Francis Rosenstiel, Le Principe de Supranationalité, Essai sur les rapports de la Politique et du Droit, Paris (Editions A. Pedone) 1962).

حول الخاتمة

١٢٤

ص ٨٢: تعبـير «res dura» بمعنـى «الـضرّاء» أو «الحالـة المسـتعصية» يُحيل إلى كتـابي **حامي الدسـتور**، الذي تتذيـل مقدمته بالاقتبـاس التالي:

(*) المقصـود هـو حكم المحكمـة الدسـتورية بلادسـتورية قرار المستشـار الألمـاني كونـراد أديناور (Konrad Adernauer) العائـد إلى عام ١٩٥٨ والقاضي بتأسـيس تلفزيون حكومي ثانٍ يدار مـن قبـل الحكومة الاتحاديـة مركزيًا. ويعتقـد أن أدينـاور كان يريد من هذا المشروع إحداث مؤسسـة إعلاميـة تديـن للحكومـة في مقابل التوجـه المناهض لها والواسـم لتغطية المؤسسـة الحكوميـة الأولى (ARD)، التي كانت تديرها قـوى قريبة من الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألمـاني ومعينة من قبـل الاحتلال البريطـاني. (المترجم)

« Res dura et regni novitas me talia cogunt

Morili...»

يعود هـذا الاستشـهاد إلى أنيـادة أينـاس (Virgils Aeneis)، الكتاب الأول، الأبيات ٥٦٣-٥٦٤(*)، ويفيد: «قسـوة الوضع السـياسّي وحداثـة عهد النظام (أي دسـتور فايمـر) يدفعاني إلى أفكار كهـذه». علمتني التجربـة في هذه الأثناء أن الاسـتحضار المسخِّر للتاريـخ لا يمكن تجنُّبه عـبر الصياغـات الواضحة أو الاقتباسـات الكلاسيكية.

حول الملاحق

فهـرس: (توميسـن، رقـم ٢٣، ٤٢، ٥٠). بخصوص التمييز بـين (enemy) و (foe)، **ص ١٠٥**؛ في أجـزاء **مفهـوم السـياسيّ** المطبوعـة في Power and Civilization, Political Thought in the Twentieth Century von David Cooperman und E. V. Walter, New York (Thomas Y. Crowell

---

(*) (فرجيـل: **الأنيـادة**، دار العلـم للملايـين، بـيروت ١٩٧٨. ص ٧٧). لا وجود لهـذه الكلمة في النـصّ العربي، الذي هو حصيلة ترجمة بتصرف لنص فرجيل. لم يكن شـميت أول من اقتبس أبيات فرجيل هذه بمعناها السـياسيّ، بل سبقه إلى ذلك ميكيافيـلّي في كتابه الأمير، حيث يرد في الترجمة العربية:

«يقول فيرجيل على لسان ديدو:
حالة بلادي وشؤوني مستعصية
دولة في المهد وعرش متزعزع الأركان
هذه الظروف القاسية
تمنعني أن أنشر قواتي في كل اتجاه
لأحمـي أملاكي بقوة وأحرس شـواطئي عن كثـب». (ميكيافيـلّي: **الأمير**، مكتبة ابن سـينا، القاهـرة ٢٠٠٤. ص ٨٥ - ٨٦).

والصحيح هو العكس: «الظروف القاسية تجعلني أنشر قواتي في كل اتجاه...». (المترجم)

1962, S. 190-198 (Company) غالبًا ما تترجم كلمة العدو الألمانية (Feind) بـ (foe). ينبغي انتظار بحث أدق حيال ذلك من قبل جورج شواب (قارن: Verfassungsrechtliche Aufsätze 1958 S. 439). بخصوص المشكلة اللغوية في ثنائية الصديق-العدو الألمانية (Freund-Feind): أعتقد أنه من الممكن أن يكون حرف (R) في كلمة (Freund) متوسطةً مضافةً (Infix) على الرغم من أن هذه الظاهرة تندر في اللغات الإندو-جرمانية، ولعلها أكثر تكرارًا مما افترض حتى الآن. قد يكون حرف (R) في كلمة (Freund) متوسطة دخلت على كلمة العدو (Feind)، كما الحال في كلمة (Frater) بمعنى الأخ - نتيجة المتوسطة (R) في كلمة (Vater) بمعنى الأب - أو في الرقم ثلاثة (drei) - جراء إدخال حرف (R) في كلمة (zwei) بمعنى: اثنان. بعد أن عرضت هذه التكهنات على عارف في هذا الشأن كالدبلوماسي الدكتور ه. كارستين (H. Karstien) ورأى هو فيها موضوعًا قابلًا للنقاش، فإني أضعها هنا كفرضية حدسية.

ص. ١١١ ؛ (dog fight). أقتبس هذه الكلمة من مقال للسير جون فيشر وليم (Sir John Fischer Williams): (über die Völkerbund-Sanktionen gegen Italien im Abessinien-Konflikt 1936) الصادر في (British Yearbook of International Law Bd. XVII p. 148/9)، حيث يقول إن الجيل القادم سيبرز واجبات الحياديين أكثر من حقوقهم. فضلًا عن ذلك، لعل حروبًا ستندلع، يكون فيها عدم اتخاذ موقف - إن لم يكن عبر الأفعال، فعبر الأفكار - غير ممكن للإنسان الذي يفكر أخلاقيًّا.

في حرب عالمية كهذه تختلف عن مبارزة الكلاب وتُخاض بكل الطاقات الأخلاقية - لا يمكن للحياد، الذي قد يكون محترمًا، أن يُحترم إلى حد بعيد. دانتي كان يضمر احتقارًا خاصًا للملائكة التي وقفت على الحياد في المعركة

الكبيرة بين الله والشيطان ويدعو للقصاص منهم، ليس لأنهم ارتكبوا جريمة عدم القتال في سبيل الحق فحسب؛ بل لأنهم أخفقوا في معرفة مصلحتهم الأخص والأكثر حقيقيةً؛ يقول هذا القانوني الإنكليزي المختص في عصبة الأمم إن هؤلاء الحياديين قد يحل بهم مصير قد لا يرفضه دانتي فحسب، بل ميكيافيلّي أيضًا.


مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing